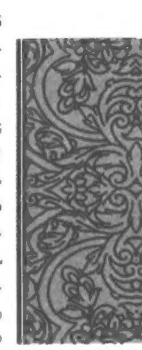





انتشارات حکمت



قطب‌الدین شیرازی، محمود بن مسعود، ۶۳۴-۷۱۰ق.
حکمة‌الاشراق. شرح
حاشیه‌بر الحکمة‌الاشراقیة سهروردی
شرح حکمة‌الاشراق. به‌انضمام تعلیقات صدرمتالهین /
نویسنده: قطب‌الدین شیرازی؛ تحقیق: محمد موسوی؛ مقدمه: حسین نصر.
۵۹۲ص، تهران، حکمت، چاپ اول ۱۳۸۸ش / ۱۴۳۰ق
شابک: 978-964-244-002-3
فهرست‌نویسی بر اساس اطلاعات فیپا
عربی، تعلیقات صدرالمتالهین حاشیه‌بر حکمه‌الاشراقیه سهروردی
سهروردی، یحیی بن حبش، ۵۴۹؟-۵۸۷. حکمة‌الاشراق. شرح صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۹۷۹-۱۰۵۰ق.
حاشیه‌بر الحکمة‌الاشراقیة سهروردی
رده‌بندی کنگره: ۱۳۸۸ ۶ق / BBR۷۴۶
رده‌بندی دیویی: ۱۸۹/۱
شمارهٔ کتابشناسی ملی: ۱۷۰۰۳۲۵

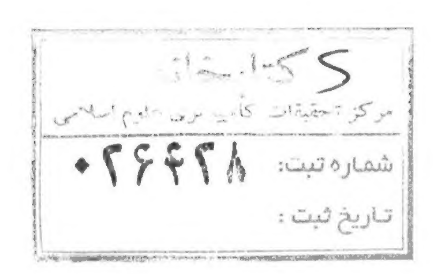
قطب‌الدین شیرازی

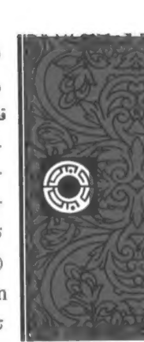
شرح حکمة‌الاشراق

به انضمام تعلیقات صدرالمتألهین

تحقیق: سیدمحمد موسوی

با مقدمه دکترسیدحسین نصر





مؤسسهٔ انتشارات حکمت

شرح حکمة‌الاشراق

قطب‌الدین شیرازی؛ تحقیق: سیدمحمد موسوی

چاپ‌اول۱۳۸۸ش/۱۴۳۰ق/۱۰۰۰نسخه/ ۱۰۵۰۰تومان

حروفچینی صفحه‌آرایی:انتشارات‌حکمت

چاپ‌وصحافی:شرکت چاپ و نشر کیمیای حضور

تهران،خیابان‌انقلاب،ابتدای‌ابوریحان،شمارهٔ۳،کدپستی ۱۳۱۵۶۹۴۱۶۴

info@hekmat-ins.com www.hekmat-ins.com

تلفن:۶۶۴۶۱۲۹۲_۶۶۴۱۵۸۷۹ نمابر: ۶۶۴۰۶۵۰۵

الفهرس

هو

پیشگفتار

سرزمین ایران در طی قرون، مکتب‌های مهم فکری و فلسفی را در آغوش خود پرورش داده که یکی از مهمترین آنها حکمت اشراق است که درّی تابناک بر تاج فلسفه اسلامی است، و در عین حال پیوندی عمیق بین میراث قبل از اسلام ایران و فلسفه و حکمت اسلامی را در بر دارد. در ایران باستان خداوند را نور می‌دانستند و قرآن کریم خداوند را نور آسمانها و زمین می‌نامد و می‌فرماید: «اتّبعوا النور الذی أُنزل معه»(اعراف، آیهٔ ۱۵۷) و البته در تشیّع، توجه خاصی به نور محمدی که در وجود امامان(ع) ساطع است شده است. در چنین فضائی بود که هشت قرن پیش نابغه‌ای بی‌بدیل به نام شهاب الدین سهروردی، مکتب اشراق را بوجود آورد. او جان خود را در این راه باخت لکن مشعلی را شعله‌ور ساخت که نور آن تا به امروز می‌درخشد. برای درک سنت عقلانی اسلامی و بالخصوص فلسفهٔ اسلامی چنانکه در این سرزمین، نشو و نما کرده و توسعه یافته است توجه به مکتب اشراق و استمرار آن طی قرون امری حیاتی است.

هنگامی که به حیات فلسفی هشت قرن گذشته در ایران و نیز بلاد دیگر اسلامی که تحت تأثیر جنبهٔ فلسفی فرهنگ ایران بوده‌اند مانند هند و امپراطوری عثمانی می‌نگریم دو تجلّی متفاوت از مکتب اشراق می‌یابیم: یکی خود تعالیم این مکتب

است كه سرچشمه آن كتبی نظير حكمةالاشراق و هياكل النور شيخ اشـراق اسـت، و ديگـری نفـوذ ايـن مكتـب در نحلـه‌هـای بعـدی فلسفی مخـصوصاً حكمـت متعاليـه صدرالدين شيرازی. از يک سو آثار اشراقی از خـود سـهروردی گرفتـه تـا شـارحان اوليهٔ او يعنی شهرزوری و قطب الدين شيرازی و بعـد دوانـی و غيـاث الـدين منـصور دشتكی و ملاصدرا (در حاشيه بر حكمةالاشـراق) و آقـا علـی مـدرس و بـالاخره در دوران معاصر برخی از آثار سيد محمد كاظم عصار و سيد جلال‌الدين آشـتيانی و در خارج از ايران نوشته‌های تعدادی معتنابه از حكيمان هند و عثمـانی ماننـد حلقـه‌هـای يک زنجير بهم پيوسته است. از سـوی ديگـر نفـوذ آثـار شـيخ اشـراق در بـسياری از حكمای بعدی مانند ابن‌تركه و ميرداماد و مخصوصاً ملاصدرا ديـده مـی‌شـود. مـورد ملاصدرا مخصوصاً قابل توجه است از ايـن جهـت كـه تفكـر اشـراقی يكـی از منـابع اصلی حكمت متعاليه است ولی در نظامی فلسفی غير از نظام فلسفی خود سـهروردی گنجانيده شده است ولی حاشيهٔ صـدرالمتألهين بـر حكمـةالاشـراق يـک اثـر مـستقل اشراقيست. باری توجه به هر دو تجلی تفكر اشراقی در حيـات فلـسفی ايـران و سـاير بـلاد اسـلامی دارای اهميـت فـراوان اسـت. كتـابی كـه از مـدّ نظـر خواننـده محتـرم می‌گذرد سر و كارش با تجلی اولی يعنی خود مكتب اشراق و اسـتمرار آن در ايـران است و در اين زمينه اثری بديع وبی‌سابقه است.

*

**

تا دههٔ سی و چهل اين قرن (شمسی) آشـنائی بـا سـهروردی در ايـران محـدود بـه چند حكيم در حوزه‌های علميه بود و جامعه به طور كلی از افكـار او تـا حـد زيـادی غافل بود. يک سلـسله حـوادث دسـت بـه دسـت هـم داد و عنايـت بـه سـهروردی و حكمت اشراق را در ايران دوصد چندان كرد. به همين جهت شـايد بـی‌فايـده نباشـد جنبه ای از اين ماجرا ذكر شود. در دههٔ ۱۹۳۰ ميلادی هنگامی كـه هـانری كـربن در دانشگاه سوربن به تحصيل علوم اسلامی اشتغال داشت روزی استاد او لوئی ماسينيون

یک کتاب چاپ سنگی با جلدی کهنه به او داد و به او گفت: «این کتاب درد تو را دوا خواهد کرد». این کتاب همان چاپ سنگی حکمةالاشراق بود که کربن با اشتیاق خواند و این تجربه، حیات او را دگرگون ساخت. به دنبال سهروردی رفت و سالها در کتابخانه‌های استامبول که دارای بهترین نسخ خطی آثار شیخ اشراق است به تتبّع پرداخت و شروع به چاپ علمی آثار این بزرگ کرد. شیخ اشراق، که کربن او را مرشد معنوی و عقلانی خود می‌دانست، این دانشمند فرانسوی را به ایران کشانید و همکاری او با استادان ایرانی و زیارت حکمای بزرگ ایران مخصوصاً علامه طباطبائی و بالاخره ملاقات با دوست عزیزم سید جلال الدین آشتیانی دست داد.

هنوز به خاطر دارم روزی را که مرحوم آشتیانی را نزد کربن بردم و این پایه‌ای بود برای همکاری آن دو در تدوین اثر عظیم منتخبات حکمای ایران که چهار مجلد آن تا وفات کربن به حلیهٔ طبع آراسته شد. خود حقیر نیز با کربن در اشاعهٔ افکار سهروردی همکاری داشت و او بود که بنده را دعوت کرد تا آثار فارسی او را برای اولین بار به صورت منقّح به طبع رسانم.

کوشش کربن در شناختن و شناساندن سهروردی دو ساحت داشت یکی معرفی این متفکر بزرگ به غرب که تا آن زمان تا حد زیادی از او بی‌خبر بود، و دوم معرفی او به جامعهٔ دانشگاهی و علمی ایران که در دامن تفکر غربی رشد فکری کرده و همه چیز را از دیدگاه غربیان می‌دیدند. اینکه یک فرد فرانسوی و نه حکیمی در قم، راجع به سهروردی با شور و شوق سخن می‌گفت و آثار گرانبهائی راجع به او به فرانسه تألیف کرده بود بسیاری را که تا آن زمان بهره‌ای از حوزه‌های سنتی تعلیم فلسفهٔ اسلامی نبرده بودند متوجه اهمیت سهروردی کرد. این امری بود که مرحوم مغفور سید جلال‌الدین آشتیانی کاملاً بر آن واقف بود و در عین حال در تحیر. نیز استادانی همچون محمود شهابی و ابوالحسن شعرانی و خود علامه طباطبائی و نیز مرتضی مطهری، دوست عزیز دیگری که در جلسات بحث بین علامه و کربن شرکت داشت، با شگفتی از اینکه کربن وسیله‌ای برای جلب توجه بسیاری از

تحصیل کرده‌ها به سهروردی شده است سخن می‌گفتند. لازم به تذکر است که این توجه از جانب گروه‌های تحصیل کردهٔ خارج از حوزه‌های علمیه حتی از عنایت گروهی از طلاب به فلسفهٔ سهروردی بیشتر مؤثر بود.

باری علاقهٔ به سهروردی از دهه‌های سی و چهل یعنی قریب پنجاه سال پیش در ایران فزونی یافت و علاوه بر کربن و خود بنده، گروهی به تصحیح و چاپ علمی آثار او و نیز کتب سایر بزرگان مکتب اشراق پرداختند، دانشمندانی مانند حسین ضیائی و نجفقلی حبیبی، و این امر همچنان تا به امروز [ادامه] یافته است و در واقع خود این کتاب که خوانندگان عزیز اکنون در دست دارند متعلق به همین نهضت است.

*

**

باید پرسید چرا علاقه به سهروردی هر روز بیشتر می‌شود و این امر نه تنها در مورد ایران صادق است بلکه در سایر بلاد اسلامی و حتی غرب نیز دیده می‌شود. در اینجا به بحث در بارهٔ ایران اکتفا می‌کنم. پاسخ این سؤال را باید در بعضی از خصائص بنیادی حکمت اشراق جستجو کرد. افلاطون می‌گوید که فلسفه تمرین مرگ است. و در دوران قبل از سقراطی یونان تا خود افلاطون، فلسفه همواره با عمل صالح و تزکیه نفس و اخلاق توأم بود. این ارتباط تا حد معتنابهی از دورهٔ ارسطو به بعد تضعیف شد گرچه هیچگاه از بین نرفت. در تمدن اسلامی سهروردی ـ و یا به قول شهرزوری: شیخ نور ـ بود که این پیوند را محکم ساخت و حکمت اشراق را بر ذوق و بحث پایه نهاد که البته ذوق در نظر او با اخلاق و تزکیهٔ نفس پیوند تامّ دارد. این پیوند بین حکمت ذوقی و حکمت بحثی در رابطهٔ بین فلسفه و دین سخت مؤثر است و به همین دلیل است که چه در ایران و چه در هند و عثمانی، تقریب و وفاق بین فلسفه به صورت اشراقی آن و دین از هم آهنگ ساختن فلسفهٔ بحثی با امور دینی آسانتر بود. نیز به همین جهت است که حکمت اشراق سهمی بنیادین در حکمت

متعالیه دارد که در آن، اتّکاء به کتاب و سنت نبوی و احادیث ولَوی کاملاً مشهود است. در حکمت اشراق فلسفه و معنویت با هم آمیخته است و ذوق عرفانی از نیروی بحثی و تحلیل‌گرای عقل جدا نشده است. کتاب حکمة‌الاشراق با بحث‌های منطقی آغاز می‌شود و با وجد و سرور، پایان می‌یابد. نیز سهروردی شرط حکیم متأله شدن را، کمال در فلسفهٔ بحثی ولی توأم با پالایش نفس و کسب مکارم اخلاقی می‌داند.

در غرب صدها سال است که فلسفه از حکمت به معنای سهروردی جدا شده و سروکاری با تزکیه نفس و به قول افلاطون تمرین مرگ ندارد. ورود این فلسفه به ایران بسیاری را سوی این وادی کشانید و جدائی حرف از عمل، امری عادی شد ولی فطرت انسان، پذیرای این جدائی نیست لذا یکی از عکس‌العمل‌هائی که در مقابل این گسستن اندیشه از اخلاق بین گروهی پیش آمد همان «باز جوید روزگار وصل خویش» بود و این کوشش، تعداد معتنابهی را به سوی عالم اشراق و تعالیم سهروردی سوق داد.

یکی دیگر از خصائص حکمت اشراق پیوند بین اندیشهٔ ایران باستان و یونان در دامن تفکر اسلامی است و شکی نیست که سهروردی همان مقامی را در فلسفه دارد که فردوسی در ادب و تاریخ دارد. و آن، احیای میراث باستان و پیوند دادن ایران اسلامی با گذشتهٔ درخشان این تمدن است. در ایران این مهم همواره مورد توجه اندیشمندان و هنرمندان و حتی اولیای امور در اجتماع بوده است، ولی با ورود ناسیونالیزم به صورت غربی آن به ایران بعد از انقلاب فرانسه، تنشی بین میراث باستانی و اسلامی ایران بین گروهی از متجدّدین محسوس شد و در بسیاری از حوزه‌ها اتحادی که بین آندو پدید آمده بود، از اشعار فردوسی گرفته تا تعزیه در دهات وشهرهای ایران، سست شد و یک دوگانگی خطرناک فرهنگی وارد جامعهٔ ایران شد که آثار آن هنوز باقیست. سهروردی داروی درد این جدائی را از لحاظ فکری در آثارش دربردارد. این امر نیز یکی از دلائل توجه بیشتر بسیاری که هم

معتقد به مباني اسلام و هم آگاه از میراث باستاني ایران هستند و به آن علاقه‌منداند به حکمت اشراق است.

باري شکي نیست که در نیم قرن گذشته، علاقه به سهروردی در ایران و موازی آن در غرب در حال گسترش بوده و هست. در ایران انتشار روزافزون آثار شیخ اشراق و دیگر صاحب‌نظران حکمت اشراق، شاهد بر این امر است. البته هنوز راه طویلی در پیش است و باید به صورت علمی تمام آثار شیخ اشراق و حواشی و شروح و بیان مستقل در این زمینه از شهرزوری و قطب‌الدین شیرازی و دوانی و دشتکی و ملاصدرا گرفته تا دوران معاصر به صورت دقیق ویراسته شده و به طبع رسد و مقابل آن تاریخ دقیقی از حیات هشتصدساله این مکتب نوشته شده و علاوه بر آن به مطالعهٔ دقیق نفوذ این مکتب در نحله‌های دیگر فکری و فلسفی پرداخته شود.

*

**

کتابی که اکنون در دست خواننده است گامی مهم است در نیل به این اهداف. ویراستار آن، دانشمند و حکیم محترم آقای محمد موسوی که خود یکی از بهترین شاگردان شفیق عزیزم مرحوم سید جلال‌الدین آشتیانی بوده و بر متون فلسفهٔ اسلامی تسلط کامل دارند. ایشان اثری بوجود آورده‌اند که در زمینهٔ سهروردی شناسی بی‌سابقه است. ایشان از منظر یک اثر سهروردی، ولی اثر اساسی او یعنی حکمة الاشراق، قرنها تفکر اشراقی را از خود سهروردی گرفته تا مرحوم آشتیانی عرضه کرده‌اند و شاگردان این مکتب را مرهون خود قرار داده‌اند. این کتاب شامل متن حکمةالاشراق و دو شرح اساسی بر آن، در نسلی بعد از او توسط قطب‌الدین شیرازی و شهرزوری، است که هر دو علاوه بر این تفاسیر، اثری دائرةالمعارف گونه در فلسفه نگاشته‌اند که رنگ قوی اشراقی دارد یعنی درّة التاج و الشجرة الالهیة. تفاسیر این دو بزرگ، از نهایت اهمیت برای درک متن حکمةالاشراق و در عین حال

استمرار بعدی مکتب اشراق برخوردار است. ویراستار محترم سپس به حواشی ملاصدرا و آقا علی مدرس و آقای آشتیانی می‌پردازند و زنده بودن مکتب اشراق را در ایران طی چهار قرن اخیر کاملاً روشن می‌سازند. در اینجا لازم به بیان است که حاشیهٔ ملاصدرا یک تعبیر صدرائی (مبتنی بر حکمت متعالیه) از سهروردی نیست، بلکه یک اثر مستقل اشراقیست و باید آنرا در زمرهٔ مهم‌ترین آثار مکتب اشراق محسوب داشت.

باید همه دوست داران حکمت از آقای موسوی تشکر کنند که اثری اینچنین پربار را به طبع رسانیده‌اند. حقیر به نوبهٔ خود و به عنوان یکی از شاگردان حکمت اسلامی که عمری با آثار سهروردی گذرانیده است از درگاه احدیت می‌طلبد که به آقای موسوی توفیق عطا فرماید تا ایشان بتوانند خدمات ارزندهٔ خود را در احیای مکتب بزرگ اشراق ادامه دهند.

و الله اعلم بالصواب
سید حسین نصر
ماری‌لند
رجب ۱٤۲۹
تیرماه ۱۳۷۸

بسم الله الرحمن الرحيم

یاصاحِبَ العَظَموت و ربّ الأعلینَ و ناصب سُرادِقات القدرة و مُضِیء الأکوان! صلّ علیهم، إنّ صلاتك الخیر یفرحُ بها قلب کلّ قوّام. ربّنا! إن قوماً صاحوا فی نجواهم و بَکوا فی محاریبك، طالبین برکات سماء جلالك تبرّؤوا من الطواغیت و تجرّدوا عن السحت، و بذلوا جهدهم فی سبیلك الکریم، فاجعل لهم من لدنك حظّاً عزیزاً و اجعل لهم نصیراً منیراً[1] و صلّ علی من شرّفتَ الصلوة بالصلوة علیه و آله

سخن گفتن پیرامون شهاب‌الدین یحیی بن حبش سهروردی، فیلسوف عظیم الشأن ایرانی و احیاگر حکمت اشراقی، کار آسانی نیست چه اینکه زندگی این حکیم عالی‌قدر همانند فلسفه‌اش آکنده از رموزی است که گشودنش تحقیقات مفصل‌تری می‌طلبد. آنچه در مورد حیات و آثار وی گفته شده عمدتا بر پایه شرح احوال او در کتاب نزهة الارواح تالیف شمس‌الدین محمد شهرزوری ـ از حکیمان پیرو مکتب اشراق و اولین شارح حکمةالاشراق ـ بنا نهاده شده است.

شیخ اشراق حدود ٥٤٩ قمری در سهرورد از توابع مراغه دیده به جهان گشوده و در سال٥٨٦ هجری در حلب به شهادت رسید. تحصیلات را در مراغه نزد مجد الدین جیلی آغاز و ادامه آن را در اصفهان پی گرفت. گفته‌اند که در این شهر، بصایر ابن سهلان ساوجی را نزد ظهیرالدین فارسی قرائت نموده است. به تعبیر خودش عمر را بیشتر در سفر و طلب افرادی گذرانده که بهره از علوم شریف داشته باشند و البته آنها را نیافته است.

١- از مناجات شیخ در اواخر حکمة الاشراق

هنگامی که در ادامه سفر از روم به حلب می‌رود، با حاکم وقت ملك ظاهر فرزند صلاح الدین ایوبی ملاقات کرده و او شیفته شیخ اشراق گشته وی را گرامی می‌دارد. می‌دانیم که صلاح الدین ایوبی سنّی متعصبی بود و قطعا شیخ اشراق از این نکته بی‌خبر نبوده، با وجود این، در بحث میان عالمان سنّی دربار ملك ظاهر، با تهوّر خاص خود، از عقاید فلسفی خویش دفاع میکند. همین امر، سبب می‌شود حاسدان و عالمانی که یا موقعیت خویش را در خطر می‌دیدند یا دچار تعصبات کور مذهبی بودند بر علیه وی اقدام کرده و با اتهام تکفیر، از حاکم، قتل او را بخواهند که وی نمی‌پذیرد. سپس به پدرش صلاح الدین نامه می‌نویسند که این مرد اگر بماند، دین را فاسد و دنیا را علیه شما می‌شوراند. صلاح الدین به فرزندش فرمان به قتل شیخ اشراق می‌دهد که اگر چه او در ابتدا زیر بار نمی‌رود اما سرانجام این لکه ننگ را تا ابد بر دامان خویش می‌پذیرد که در عالم اسلام اولین حاکمی است که فیلسوفی به جرم عقایدش بدست وی کشته شد.

نکاتی پیرامون حکمت اشراق:

۱- فلسفه اشراق به عنوان یکی از شاخه‌های فلسفه اسلامی اگرچه در برخی مسائل با فلسفه مشاء مخالفت دارد اما نباید این اشتباه را نمود که کلا مباین با آن یا مخلوطی از عرفان و فلسفه است. از سوی دیگر نیز نباید در حق شیخ اشراق بی انصافی کرد و ادعا نمود که وی هیچ مسئله جدیدی را نیاورده بلکه فقط مطالبی را از گوشه و کنار شفا جمع کرده و اصطلاحات آن را تغییر داده است!

نظام سنتی فلسفه الهی که تدوین آن، به صورت خاص از یونان شروع شد یک نظام فکری به هم پیوسته است خصوصا در عالم اسلام که تقریباً همه فلسفه‌ها در طول یکدیگرند و هر حکیم، سعی در اصلاح ایرادات و تکمیل فلسفه قبلی داشته است. بنابراین باید حکمت اشراق را در طول فلسفه مشاء دید همانطور که این سخن در مورد حکمت متعالیه نیز صادق است.

۲- از وجوه اهمیت سهروردی، اهتمام بی‌نظیر وی در احیاء سنت فلسفی ایران باستان است. مسلما در ایران باستان فلاسفه بزرگی بوده‌اند. آثار و کلماتی گرانبها در

حکمت عملی از ایشان باقی مانده، مانند آنچه در جاودان خرد (الحکمة الخالدة) جمع‌آوری شده که نشان دهنده روح بلندی است که در طول قرون و اعصار با وجود لطمات زیادی که به ایران وارد شد همواره این سرزمین را در بلندای قله اندیشه و اوج تفکر فلسفی قرار داده است. بر خردورزان پوشیده نیست که وجود حکمت عملی قوی بدون پشتوانه نیرومند از حکمت نظری میسر نمی‌باشد.

دلیل اصلی ما بر وجود یک سنت فلسفی عمیق در ایران باستان، تقسیم شیء به نور و ظلمت و تعبیر از حق تعالی و مجردات به نور است که بر این اساس، میتوان تمام صفات و افعال حق تعالی را اثبات نمود و از کثیری از تکلّفات فلسفه مشاء در این زمینه ها مستغنی شد.[1]

مهم نیست که تاریخ‌نویسان فلسفه در غرب و مقلدان شرقی ایشان، در این باره چیزی ننویسند و در تقسیم مشهورشان به سه مرحله دوران باستان، قرون وسطی و دوران جدید، فلسفه ایران باستان را جا ندهند. امروزه همه به خوبی میدانیم که متأسفانه برخی از ایشان، دچار چنان تعصّب و غروری هستند که در مقابل سند حیّ و حاضر (یعنی آثار مدوّن و مکتوب از فلاسفه اسلامی) تسلیم نشده و آن را سنّت فلسفی به حساب نمی‌آورند و با لفّاظی خاص خویش از آن به عنوان کلام یا الهیات نام میبرند و اندیشه‌ورزی را منحصر به یونان و دنباله‌های غربی آن می‌دانند[2] تا چه رسد به اینکه انتظار داشته باشیم با توجه به شواهد و پیشینه‌های تاریخی و فرهنگی بخواهند اذعان به وجود یک سنت فلسفی قوی در ایران باستان کنند.

۱- به توفیق الهی، در کتاب آفاق اشراق به طور مفصل به این مسئله و سایر مبانی حکمت اشراق خواهیم پرداخت.

۲- بعضی مرعوب شدگان غرب، اگر الحادی از کسی ببینند آن را فلسفه واقعی مینامند و نشانه آزاد اندیشی میشمرند اما اگر حکیمی با دلایلی که برای خود داشته به ضرورت دین برسد آنرا به حساب فلسفه نمیگذارند! عجیب است که اگر کانت و دکارت با التزام به مبانی و روش خود و به هر شکلی، وجود واجب الوجود را بپذیرند، فلسفه است اما اگر ابن سینا و شیخ اشراق اثبات کنند که بعثت نبی، ضروری است، فیلسوف واقعی نیستند چون ملحدانه سخن نگفته اند!

در عين حال مى‌توانيم اين توقع را از دانشجويان و طلاب حكمت و فلسفه داشته باشيم كه بى‌جهت مرعوب هياهوى اين دسته از تاريخ‌نويسان فلسفه در باختر و اتباع خاورى ايشان نشوند و پيشرفتهاى غرب در زمينه فن‌آورى را به حساب شناخت حقايق ثابت عالم هستى نگذارند.[1]

براى قضاوت در مورد فلسفه ايران باستان بايد به شرائط حاكم بر اجتماع آن روز و نظام آموزشى توجه كرد. يكى از ويژگيهاى مهم در روش تعليم حكمت ايران باستان آن بوده كه كمتر به نوشتار روى مى‌آوردند و بيشتر سعى بر آن بوده كه حكمت را نه بر صفحه كاغذ كه بر لوح قلب به شهود درآورند. اين امر در كنار وجود نظام طبقاتى در طريقه تعليم و تعلم كه برخى افراد را از قدم گذاردن در راه علم منع مى‌نمود، از جمله اسباب قابل توجه در كم بودن منابع نوشتارى پيرامون حكمت خسروانى است كه همان اندك نيز با حمله گسترده اسكندر مقدونى و پس از آن حمله اعراب دستخوش نابودى بيشتر قرار گرفت.[2] سهروردى با منابعى كه از اين سنت در دست داشته و متأسفانه يا به ما نرسيده و يا از قبيل تعليمات شفاهى بوده است فلسفه ايران باستان را احياء نمود.

اين پندار كه شيخ اشراق مطالب و نظرات خود را به نام حكيمان خسروانى، قلمداد كرده تا بهتر رواج يابد، تهمتى عظيم در حق وى و ابراز جهل يا إعمال جفاى متعصبانه، نسبت به ايران باستان است.

۳- نكته ديگر در مورد شيخ اشراق خدمتى است كه وى به كل جريان فلسفى در اسلام نموده است. اثر وى از دوجهت قابل ملاحظه است:

۱- البته اين سخن بدين معنا نيست كه هرچه از خيرات و كمالات و هنر بوده نزد ايرانيان يا شرقيان بوده و بس! كه اين گونه سخن‌سرائى نيز كم از تعصب جماعت مذكور نمى‌آورد. سنت قطعى حق‌تعالى بر آن است كه هيچ تلاش فكرى و عملى را از هر كه باشد بى‌پاداش نگذارد و همه كمالات را به يک قوم نداده است.

۲- واضح است كه اگر انتقادى از برخى اعمال انجام شده توسط سپاهيانى كه در زمان عمر و به دستور وى به ايران حمله كردند وارد باشد ربطى به اصل اسلام و اولياء حقيقى دين (عليهم‌السلام) ندارد.

یکی از این حیث که نشان داد سنت فلسفه در ایران به پایان نرسیده است با اینکه اکثر مستشرقین و حتی بسیاری مدرسان فلسفه اسلامی در سرزمینهای عربی فلسفه اسلامی را در غالب مشاء می‌شناسند و آخرین حکیم مسلمان را ابن‌رشد را می‌دانند. فلسفه اشراق خط بطلانی بر این غفلت یا تغافل است.

از جهت دیگر وی راه را برای نقد فلسفی باز کرد. تا قبل از ایشان برخی مدرسین فلسفه، مبهوت عظمت ابن‌سینا بودند، که طبیعی هم بود. شیخ اشراق با شجاعت خاص خود و نقد آراء ابن سینا به عنوان سردسته حکمای مشاء در عالم اسلام، سیر فلسفی را از شائبه تقلید باز داشت.

٤- نکته دیگری که در فلسفه اشراق به چشم می‌خورد و در کتاب‌های مشائین وجود ندارد (یا محدود است) تاکید بر کشف و شهود است. شیخ در حکمةالاشراق که سرآمد آثارش است تأکید می‌کند که تمامی معانی این کتاب یکباره و در روزی عجیب توسط عقل کلی و نافث قدسی به وی القاء گردیده است اگر چه نوشتن آن در چند ماه و به سبب سفرهایش به طول انجامیده است.

در عالم اسلام در مورد دو کتاب مهم، این ادعا شده است: یکی سهروردی نسبت به کتاب حکمة الاشراق و دیگر محی الدین عربی در مورد فصوص الحکم. نسبت به کشف و شهود باید به این نکته توجه داشت که امثال شیخ اشراق و یا محی الدین افرادی اهل گزاف گویی و کذب نبوده‌اند هر چند برخی از مخالفانشان به راحتی آنها را متهم دروغ‌گویی نمایند اما می‌دانیم اگر چه نسبت به بعضی قلندران صوفی‌نما بتوان چنین گفت اما با توجه به سیره و روش زندگی عارفان ملتزم به دین، نمی‌توان گفت که چیزی مشاهده نکرده‌اند.

به طور کلی در مورد کشف و شهود چه از قبیل مطالب علمی باشد مانند حکمهٔ الاشراق و یا فصوص الحکم و چه غیر آن، باید به این نکته توجه داشت که شهود یعنی روح شخص مکاشف به مرحله‌ای از بصیرت و کمال رسیده که حقایقی را در عالم مثال و در کسوت صور مشاهده می‌نماید و یا در مرتبه بالاتر به شهود حقایق مجرده جبروتی نائل می‌آید. هنگامی که در صدد إخبار از این مشاهده برآید یعنی هنگام ترجمه آن علم حضوری به علم حصولی، سرکارش با مفهوم و جزئیات

می‌افتد. در جریان این ترجمه هیچ بعید نیست که اشتباهی رخ دهد، چه اینکه این شخص ـ و لو اینکه اهل شهود باشد ـ معصوم نیست. خداوند به جز برای انبیاء و اولیائی که عصمت را به اقتضای علم سابق خود و عین ثابت ایشان برای آنها تضمین فرموده به هیچ کس دیگر این موهبت را عنایت نکرده است، بلکه به عکس برخی اوقات، افراد بسیار بزرگ، مرتکب خطای فاحش می‌شوند که حقیقتا موجب حیرت است.

بنابراین تصدیق نسبت به هر مکاشفه و شهود، به معنای وقوع نحوه ای از مشاهده است ولی ملازم آن نیست که هرچه آن شخص گفت، مطابقت با واقع داشته باشد. هر مکاشفه و شهودی باید با میزان عقل و شرع، که اثبات حجیت آن نیز با عقل است، سنجیده شود و الا کشف شیطانی خواهد بود و نه رحمانی. چه بسیار سالکانی که به علت عدم دارا بودن میزان صحیح، اوهام و تخیلات نفسانی و اعتقادات قبلی خویش یا القائات شیطانی و یا عقاید غلط محیط خود را، در آینه نفس خود دیده و آن را شهود حقایق پنداشتند، و در رجوع از حال کشف و یا در حین آن، مطابق همان امور باطل خبر دادند.

در مورد سهروردی و عظمت وی و اهمیت فلسفه‌اش سخنی نیست اما ایشان نیز با وجود کشفی که برایش صورت گرفته، همه آنچه گفته است باید بر اساس ملاک مزبور به عقل عرضه شود.

۵- شیخ اشراق شرط ادراک را توأمانی فکر و پاکی نفس می‌داند که درست هم است. روح انسان همانند آیینه‌ای است که باید مجلای حقایق باشد و آلودگی‌ها و گناه‌ها و حتی برخی لذت‌های حلال در مراتبی ـ و به تعبیر دیگر توجه به کثرت ـ همچون زنگار و گرد و غباری است که برآیینه دل نشسته و واقع را آنچنانکه هست نشان نمی‌دهد. به همین جهت، سهروردی در آغاز و پایان حکمة‌الاشراق راه تهذیب نفس و عبادت را تذکر می‌دهد. نباید پنداشت که این ، برای ترساندن دیگران است که دچار گناه نشوند. حقیقتاً اگر گناه یک حجاب و زنگار بر روح انسان است پس او را از حقیقت دور می‌نماید. و البته این شرط لازم است نه کافی. اینچنین نیست که اگر کسی گناه نکرد لزوماً حقیقت را بفهمد. این مسئله که شیخ اشراق بسیار به آن

تأکید می‌نماید در حالی که کمتر به آن در مشاء پرداخته شده است[1] هماهنگی کامل با شریعت دارد. آنچه مطلوب است این که انسان با قلب پاک و ذهن قوی در این مسیر باشد تا به مراحل بالاتر برسد.

چشم اندازی به کتاب حکمه الاشراق

مهمترین اثر سهروردی کتاب حکمة الاشراق است که در آثار دیگرش مکرر از آن به عنوان خطب عظیم و فصل الخطاب نظرات وی در باب فلسفه یاد میکند.

در ابتدای کتاب، سهروردی تذکر میدهد که اقدام وی در نوشتن این کتاب، اصرار برخی اصحاب معنوی او بوده است که مکررا از او خواسته اند تا آنچه در خلوت از طریق ذوق و مکاشفه برایش حاصل شده به صورت مکتوب بنگارد. وی تاکید می‌کند که اگر حق لازم و کلمه سابقی ـ که لزوم ارشاد جاهل و دستگیری ضعفا باشد ـ نبود وی هرگز این کتاب را نمی‌نوشت. در ادامه به نکته مهمی پیرامون حکمت اهل اشراق اشاره میکند و آن اینکه حصول این حکمت از طریق برهان صرف بدست نمی آید بلکه انتظام و قوام حکمت اشراقیون به بوارق و سوانح نوری و تجلیاتی است که انوار معارف و حکمت را بر قلوب ایشان ظاهر میسازد.

به نظر سهروردی، در اصول اساسی علم انوار، بزرگان گذشته حکمت مانند هرمس، افلاطون، سقراط و از حکمای ایران باستان همچون جاماسب و بوزرجمهر با وی همراه و هم‌عقیده هستند.

یکی دیگر از عقاید شیخ اشراق آن است که همواره مادامی که آسمان و زمین برپا و نظام طبیعت برقرار است، هرگز عالم از کسی که بیّنات و حجت‌های الهی نزد او باشد، خالی نیست. العالم ما خلا قطّ عن الحكمة و عن شخص قائم بها عنده الحجج و البيّنات، و هو خليفة الله في أرضه و هكذا يكون مادامت السماوات و الأرض. این شخص همان امام پیشوایی است که خلیفه خداوند در زمین و سمت ریاست بر مردمان دارد. مقصود از ریاست، غلبه ظاهری نیست بلکه چه بسا امام متأله، در غایت خفا باشد. البته اگر سیاست و حکومت به دست وی باشد، زمانه نورانی خواهد بود و

۱- اگر چه مرحوم شیخ در اواخر اشارات، اشاراتی به آن دارد.

به عکس اگر روزگار از تدبیر الهی خالی باشد، ظلمت و تاریکی جهل و فساد، غالب می‌شود.

این اظهار نظر از صریحترین جملات شیخ اشراق است که تمایلات شیعی او - اگر نگوییم صراحت در تشیع - را می‌رساند.

قسمت اوّل کتاب در سه مقاله پیرامون مهمترین قواعد منطقی است که به عنوان ضوابط فکر از آن یاد می‌کند. این مباحث شامل: دلالت لفظی، تصوّر و تصدیق، کلیات خمس، عوارض ذاتیّه و غریبه، عدم وجود کلیّ در خارج، معارف فطری و غیر فطری و سبب نیاز به منطق، مباحث تعریف و حدود، قضایا و قیاس و اقسام و احکام آنها، تناقض، عکس مستوی، موادّ اقیسه، تمثیل، برهان لِمّی و انّی و بالاخره مقاله سوم در مغالطات که بهترین و ارزشمندترین مطالب قسمت اول بوده و مشتمل بر داوریهایی پیرامون برخی اختلافات بین اشراقیین و مشائین است. از وجوه ارزش این مقاله آن است که در موارد متعدد، مغالطه هایی که به نظر سهروردی در برخی مسائل فلسفی رخ داده بیان می‌کند. به عبارت دیگر یک نحوه تمرین عملی منطق برای پیشگیری از وقوع در دام چنین مغالطاتی است.

مهمترین مسائلی که در قسمت اول کتاب، محل اختلاف با مشائین است:

١- نظر خاص شیخ اشراق در مورد نحوه تحصیل حدود و ردّ طریق مشائین و اینکه لازمه نظر ایشان آن است که حقیقت هیچ شیئی شناخته نشود.

٢- رأی اختصاصی سهروردی در ارجاع همه قضایای موجّهه به موجبه ضروریه .

٣- قاعده انتاج در شکل دوم و سوم به طریقه اشراقیین.

٤-ردّ نظر مشائین در عکس قضایا.

٥- وجود، وحدت، اضافه، جوهریت و عدمیاتی مانند سکون از اعتبارات عقلیه است که مابازای خارجی ندارد.

٦- به نظر سهروردی هیولی و صورت آنگونه که مشائین ادعا میکنند باطل بوده و صحیح آن است که گفته شود هیولای عالم عنصری عبارت از مقدار قائم به نفس خود یا همان صورت جسمیه صرف است که آثار ارباب انواع را میپذیرد.

٧- مغالطه هایی که پیرامون استدلال بر وجود نفس شده است.

۸- مغالطه هایی که در ردّ مُثُل افلاطونی شده است.

۹- بر خلاف نظر مشهور حکما، سهروردی قائل است که صدور معلول بسیط از علت مرکّب جایز میباشد.

۱۰- رد نظر مشائین در مورد إبصار و تحقیق در حقیقت صورت مرئی و مسموع.

قسمت دوم کتاب در انوار الهیه که مباحث اصلی فلسفه اشراق را در برمیگیرد و شامل پنج مقاله است که به مفاد هر یک اشاره میکنیم:

مقاله اول در نور و حقیقت آن و نور الأنوار:

در ابتدای مقاله، تذکر میدهد که نور نیاز به تعریف نداشته و ادراک آن از بدیهیات است. سپس با تقسیم شيء به نور و ظلمت، اساس فلسفه اشراق را پایه گزاری میکند. در نظر ایشان اشیاء موجود یا از قبیل نورند ـ که شامل مجردات و نور محسوس عرضی میباشد ـ و یا ظلمت اند که همه اجسام مادی و اعراض و صفات آنها ـ به جز نور محسوس ـ را در برمیگیرد.

در ادامه مقاله و پس از تنبّه به اینکه اجسام ـ که از آنها به عنوان غاسق یاد میکند ـ در تحقق خویش وابسته به نور مجرد میباشند، برخی خصوصیات عمده انوار مجرده را اثبات میکند:

نور مجرد، ادراک ذات دارد. ادراک عبارت از ظهور ذات شيء بر ذات خویش است. اختلاف انوار مجرده به کمال و نقص است نه به نوع.

اثبات علم، قدرت و حیات از راه تحلیل نور که این امر، یکی از جالبترین مباحث در حکمت اشراق بوده و تاثیر زیادی بر اصحاب حکمت متعالیه نیز گذاشته است.

در پایان مقاله اول، وجود نور الانوار و عدم تقرّر صفات زائده در ذات الهی را اثبات میکند. برهان اثبات نور الانوار همان براهین اقامه شده در حکمت مشاء و از طریق ابطال دور و تسلسل است.

مقاله دوم در ترتیب وجود یعنی مباحث مربوط به افعال واجب و نحوه صدور کثرت از حق تعالی:

در ابتدای مقاله به قاعده الواحد و اثبات آن پرداخته سپس وارد بحث نحوه صدور کثرت میشود. بر مبنای فلسفه اولین صادر، عقل اول است و در این جهت

تقريباً همه فلاسفه اتفاق نظر دارند. شیخ اشراق نیز بر اساس قاعده الواحد، در صدد توجیه کثرت برآمده و اثبات میکند که صادر اول، نور مجرد واحد، نور اقرب، نور عظیم و به لسان حکمای پهلوی "بهمن" است.

در ادامه بحث صدور کثرت، به اثبات افلاک و ارادی بودن حرکات آنها از طریق استدلال مبتنی بر مقدمات ماخوذ از طبیعیات میپردازد.[1]

کیفیت صدور کثرت از نور الانوار یکی از مهمترین مسائل مورد اختلاف میان مشائین و اشراقیین است. به نظر مشاء، حق تعالی از طریق عقل اول، عقل دوم و فلک اطلس را ایجاد میکند و به همین ترتیب سایر عقول و افلاک ایجاد میشوند. در نظام صدور کثرت بر مبنای ایشان، مراتب عقول بر طبق رابطه علّی و معلولی و در یک سلسله طولی از اولین آنها تا آخرین عقل قرار دارد و از هر عقل به جهات کثرتی که در وی میباشد عقل نازلتر و فلک دیگری صادر میشود.

به نظر اشراقیون، علاوه بر عقول طولی، عقولی دیگری در مرتبه مجردات تحقق دارند که به مثل افلاطونی یا قواهر ادنون مشهورند. از این عقول، عقل دیگری صادر نمیشود بلکه سمت تدبیر و سرپرستی افراد مثالی و مادی انواع را عهده دارند. بنابراین به عدد هر نوع جوهری که در عالم مثال و عالم طبیعت وجود دارد عقلی در عالم

۱- برخی معتقدند که مساله افلاک در فلسفه سنتی حالت نمادین داشته و مقصود حکما اشاره به حقایق دیگری بوده است (مانند حقایق مثالی) نه اثبات وجود عینی طبیعی برای آنها.

ظواهر عبارات فلاسفه از چنین توجیهی اباء دارد. باید دانست که بحث فلک مبتنی بر مقدمات گرفته شده از طبیعیات بوده و ربطی به اصل مسائل فلسفی ـ یعنی مدعیاتی که صرفا بر اساس مبادی عقلی نهاده شده ـ ندارد. نباید از اینکه چنین اموری در کتب فلسفی آمده احساس خجالت داشت، چه اینکه این امور، مورد قبول همه بوده و از جمله در فقه (مکاسب محرمه) نیز موضوع برخی احکام واقع شده بود. اگر امروزه به مناسبتی، فیلسوفی در کلامش مثلا سخن از الکترون و سایر ذرات بنیادی به میان آورد و فرضا صدسال دیگر این مساله باطل اعلام شود کسی نمیتواند انتقاد کند که این چه فلسفه ای که با فیزیک باطل شد! این مساله نزد صاحبات بصیرت مسلّم است که هیچ مساله فلسفی صرف در کتب حکما وجود ندارد که گذر زمان و و اکتشافات مبتنی بر علوم طبیعی مضر به صحت آنها بوده باشد.

مجردات است که نسبت او به همه افرادش یکسان بوده و همه کمالاتی که در افراد به نحو پراکنده است در آن عقل به نحو اکمل و با وصف وحدت و جمعیت وجود دارد.

شیخ اشراق برای تبیین نحوه صدور کثرت، مقدماتی را پایه گزاری میکند که از جمله آنها اینکه چون میان مجردات، حجاب و مانع وجود ندارد پس هر مجرد و لو در مرتبه نازل باشد و مستقیما از مجرد مرتبه اعلی صادر نشده باشد، لکن او را مشاهده کرده و مرتبه اعلی نیز بر مجرد نازل، با واسطه و بی واسطه اشراق دارد که این مشاهده و اشراق نور، غیر از اصل وجود مجرد نازل است. همچنین هر مرتبه اعلی، غالب و قاهر بر مرتبه نازل و به عکس، مرتبه نازل، مقهور، مشتاق و محبّ اعلی است.

جهات حاصل از قهر عالی، و حبّ و ذلّت و مشاهده نازل و امثال آن سبب اصلی در هندسه نظام وجود و صدور کثرت زاید الوصفی در عقول است بدین گونه که از هر یک از این جهات به تنهایی یا مجتمع با جهات دیگر، عقلی حاصل میشود که نور قاهر ادنی (رب النوع یا مثال افلاطونی) نامیده میشود و البته سلسله صدور انوار قواهر اعلون یا همان عقول طولی به تعدادی که برای ما نامعلوم است، ادامه دارد.

پس از تبیین نحوه صدور کثرت، بحث علم الهی بر مبنای اشراق و ردّ نظر مشاء مطرح شده است. اثبات علم تفصیلی الهی قبل از ایجاد یکی از مباحث صعب المنال برای حکما بوده است. چگونه میتوان علم تفصیلی به همه کثرات را تفسیر نمود تا هیچ گونه خللی به بساطت مطلقه الهی وارد نیاید؟ به نظر مشائین، تصور صحیح از این امر بدینگونه است که علم تفصیلی حق به اشیاء، قبل از ایجاد اما متاخر از مقام ذات و به نحو تحقق صورتهای علمیه قائم به ذات الهی میباشد.

بر طبق نظر شیخ اشراق، و با توجه به مبنای وی در باب إبصار که مشاهده عبارت از حضور و ظهور مبصَر در محضر باصر و به اضافه اشراقی بین بصیر و مبصَر است، علم الهی به اشیاء عبارتست از حضور ایشان در محضر حق تعالی که صورت معلومه عین موجود خارجی و به عبارت دیگر، نفس مراتب مختلف وجودات اشیاء خارجی است.

سهروردی پس از بحث علم، به اثبات قاعده امکان اشرف پرداخته و بار دیگر در ضمن آن، بحث مُثُل و اقسام مختلف ایشان را مطرح میکند.

مقاله دوم با توضیحی پیرامون عدم تناهی آثار عقول و متناهی بودن آثار نفوس و اینکه با وجود اثبات مراتب مختلف موجودات، مؤثّر حقیقی، حق تعالی میباشد به پایان میرسد.

مقاله سوم در کیفیت فعل نور الانوار و عقول جبروتی است. مهمترین مسأله فلسفی مطرح شده در این مقاله که در مقایسه با مقالات دیگر نسبتا کوتاه است، ازلیت فعل الهی و در نتیجه قدم عالم و همچنین نحوه ارتباط حادث با قدیم است. البته مقصود از قدم عالم، دوام فیض الهی است نه اینکه عالم، قدیم ذاتی باشد. شیخ اشراق در ربط حادث به قدیم، بر طبق نظر مشهور حکما که حرکت مستدیره فلکی را از جهت دوامش، رابط میان قدیم و حادث میدانستند مشی میکند.

مقاله چهارم در تقسیم اجسام و ترکیبات آن و بعضی قوای جسمانی و مزاج و اثبات نفس میباشد. سپس به برخی نکات پیرامون نفس مانند اینکه صفات نفسانی نظیری در بدن دارد و همچنین مناسبتهایی میان نفس ناطقه و روح بخاری حیوانی[1] پرداخته و اثبات نظر خاص خود در مورد حواس باطنی و ردّ نظر مشائین میپردازد. به نظر مشاء علاوه بر حواس پنجگانه ظاهری، انسان از پنج حس مدرکه درونی بهره‌مند است که عبارتند از حس مشترک،[2] خیال (به عنوان خزانه حس مشترک)، واهمه، حافظه (خزانه واهمه) و قوه متصرّفه[3]. برداشت شهرزوری و به تبع وی، قطب الدین شیرازی از کلام سهروردی آن است که وی قائل به اتحاد قوه خیال، متصرّفه و واهمه است. پایان مقاله چهارم توضیحی در مورد حقیقت صور مرئی و تخیلات است.

۱- از نظر مشهور حکما، واسطه میان بدن غلیظ مادی و نفس مجرد، روح بخاری است که جسمی لطیف و شفاف بوده و خود شامل سه مرتبه دماغی، حیوانی و نباتی می‌باشد.

۲- قوه‌ای که تمام صورتهای گرفته شده از حواس ظاهری در او جمع میشود.

۳- قوه‌ای که نقشش تصرف در صور و معلومات است که اگر در تحت تدبیر عاقله باشد مفکّره و اگر در تحت تدبیر واهمه باشد متخیله نامیده می‌شود.

مقاله پنجم، در معاد و نبوات و منامات، با ابطال تناسخ شروع شده و سپس توضیح میدهد نفوسی که از آلودگی طبیعت و علایق آن تطهیر گردند به عالم عقول میرسند اما نفوس متوسط به مرتبه مُثُل مُعلَّقه[1] منتقل میشوند.

اثبات این عالم به عنوان واسط میان عقول جبروتی و طبیعت و عالمی که جمله مواعید انبیاء و ادیان الهی در آن تحقق میابد از بزرگترین دستاورهای حکمت اشراقی و یکی از استوانه های اساسی جهان شناسی و معاد در حکمت متعالیه است.

سهروردی در ادامه بیان احوال نفوس انسانی بعد از انقطاع رابطه نفس و بدن، به توضیح شرّ و شقاوت و نحوه صدور اشیاء طبیعی نامتناهی به مدد افلاک و سایر علویات (اجرام سماوی) میپردازد.

در فصل بعد به توضیح علت اطلاع یافتن برخی نفوس از حوادث پنهان و غیبی پرداخته و همچنین نظریه ادوار و اکوار را اثبات میکند. بر طبق این نظریه، که اصل آن از حکمای شرق است تمام حوادث و وقایع عالم طبیعت که معلوم نفوس فلکی است در هر دوره معینی تکرار میشود. به نظر شیخ اشراق، این حوادث مکرر، عین هم نیستند تا اعاده معلوم لازم آید بلکه شبیه یکدیگرند. صدرالمتألهین مخالف این نظر بوده و با مبنای حرکت جوهری خود، آن را رد میکند.

شیخ اشراق در ضمن دو فصل، احوال سالکین، برخی مراتب و مقامات اهل سلوک و تجرید و اقسام تجلیاتی که بر قلوب کاملان وارد می‌شود را توضیح میدهد.

در میان این دو فصل، و در ضمن دو فصل دیگر با عنوان: "وارد مسطور فی لوح الذکر المبین" و "وارد آخر فی اللوح" اشاره به برخی تجلیات و مشاهداتی میکند که ظاهرا خود نیز به شهود آن نائل شده است. سبک و سیاق عبارات این دو فصل از اختصاصات شیخ است که نظیر آن را در کلمات دیگران نمیتوان یافت. اگر کسی با بصیرت در مطالب این دو فصل نظر کند میتواند مقام شیخ را در سلوک و مشاهدات و مراتبی که حاصل کرده درک نماید. آخرین فصل کتاب حکمت اشراق،

۱- با مثل افلاطونی که از سنخ عقول جبروتی و مجردات تام هستند، اشتباه نشود.

اختصاص به وصیت شیخ در باب نحوه سلوک و برخی دستورات عملی وی میباشد.

صدرالمتالهین تقریبا بر تمام کتاب تعلیقه دارد. برخی حواشیِ توضیحیِ ایشان، نظر شیخ را با عبارتی رساتر از شارح، بیان نموده است. قسمت دیگر تعلیقات، نقل مطالب اضافی از خود یا سایرین است در تکمیل آنچه که ماتن و شارح گفته اند. برخی دیگر، اختصاص به مناقشات و بیان وجوه خلل در کلام شیخ اشراق یا انتصار از مشاء و پاسخگویی به ایرادات شیخ اشراق به مشائین است. بسیاری از تعلیقات صدرا، دارای چنان استقلالی در بیان مطلب است که حتی آنرا بدون ملاحظه متن شیخ میتوان قرائت نمود.

پیرامون نحوه تحقیق

این بنده از ابتدای تعلم حکمت علاقه خاصی به حکمة الاشراق داشتم و هنگام مطالعه اسفار، مکرر به تعلیقات مرحوم آخوند بر شرح حکمة الاشراق مراجعه میکردم. همواره آرزومند بودم که این تعلیقات ارزشمند به صورتی منقح و چشم نواز به چاپ برسد تا خواننده در مطالعه کتاب و حواشی، زحمت بصری زاید الوصف نداشته باشد. سال ۱۳۸۰ تصمیم گرفتم که این مهم را خود عهده دار شوم و اکنون خداوند را شاکرم که پس از حدود ۷ سال، عمده کار تمام شد و امیدوارم بزودی قسمت دوم کتاب را نیز به محضر اهل حکمت تقدیم کنم.

حکمة الاشراق دو شرح مهم دارد که اولین آن توسط حکیم بزرگ شمس الدین محمد شهرزوری[1] و دیگری توسط قطب الدین شیرازی به انجام رسیده است.

طبع حجری شرح قطب الدین بر حکمة الاشراق به انضمام تعلیقات صدرالمتالهین در سال ۱۳۱۵ قمری با تصحیح مرحوم شیخ اسدالله یزدی (از مدرسین حکمت در مشهد و مدفون در کوهسنگی) و به نفقه مرحوم سید ابراهیم طباطبائی تاجر و به خط مرحوم محمد درجزینی به چاپ رسید.

۱- این کتاب توسط آقای دکتر حسین ضیایی تحقیق و به چاپ رسیده است. (پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران۱۳۷۲)

تنها چاپ جدید از این کتاب و بدون تعلیقات، به اهتمام آقای دکتر مهدی محقق صورت گرفته که زحمات ایشان، مشکور است. توجه به این نکته ضروری می‌نماید که تصحیح جناب دکتر محقق با چاپ سنگی و نسخ خطی تفاوتهایی دارد. قسمت عمده‌ای این اختلافات، حاصل حذف، جابجایی یا احیانا تغییر برخی فقرات شرح است که ظاهرا مصحح محترم به انگیزه پرهیز از تکرار عبارات، این کار را کرده اند. واضح است که این موارد، جزو اختلاف نسخ به حساب نمی آید بنابراین اشاره ای به آنها نشده و ما جهت حفظ امانت، تمام شرح را همانگونه که در چاپ سنگی و نسخ خطی است آورده ایم.

در تصحیح این کتاب علاوه بر چاپ سنگی (رمز س) و چاپ جدید (رمز ج) فوق الذکر، نسخ دیگری مورد مراجعه بوده که عبارتند از:

رمز آ: نسخهٔ کتابخانه خطی آستان قدس رضوی که فقط شامل متن حکمهٔ الاشراق و شرح قطب الدین و بدون حاشیه است.

رمز ك: شامل متن حكمة الاشراق، تحقیق دانشمند فقید هانری کربن.

رمز ش: متن حکمهٔ الاشراق در ضمن شرح شمس الدین شهرزوری.

رمز ق: شامل حاشیه صدرا بر شرح حكمة الاشراق و حاشیه بر شفاء. این نسخه بسیار قدیمی است تاریخ وقف ۱۰۶۵ قمری (۱۵ سال بعد از وفات ملاصدرا) به شماره ۱۳۹۵۵ در ۱۳۷ ورق. متاسفانه این نسخه ناقص بوده و فقط قسمت عمده منطق را شامل میشود.

رمز ن: نسخه کامل و بسیار نفیس و ارزشمند از حاشیه صدرا به خط حکیم مولی علی نوری از نسخ خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران.

به طور کلی هیچ نسخه‌ای اصل قرار داده نشد و در اختلاف، آنچه به نظر اصح آمده در متن و موارد دیگر به عنوان بدل ثبت گردیده مگر اینکه یکی از نسخه‌ها اشتباه واضحی بوده یا نسخه بدلی که ارزش ثبت ندارد (مانند اختلاف تذکیر و تأنیث در برخی موارد).

پس از مقایسه دو شرح شهرزوری و قطب الدین، معلوم شد که برخی نکات را شهرزوری در شرح خویش آورده که قطب الدین متعرض آن نشده است. دانشمند

معظم جناب آقای دکتر نصر، پیشنهاد فرمودند که مطالب اضافی شهرزوری به عنوان تعلیقه، اضافه شود تا کاری جامع صورت گرفته باشد که امر ایشان امتثال شده و با رمز (ش) مشخص گردید.

در مجموعه آثار میرداماد، چند تعلیقه مختصر بر مقدمه شرح قطب الدین دیده میشود که آن را جهت مزید فایده، آورده ایم.

حواشی مشتمل بر مطالب فلسفی بدون نام، از ملاصدراست. ایشان بر تعلیقات خویش، نکاتی را بصورت حاشیه افزوده که با رمز (منه) مشخص شده است.

حواشی که با رمز ۱۲ مشخص شده مربوط به توضیحاتی است که در چاپ سنگی بوده و قائل مشخصی ندارد.

در مواردی که تذکر نکته‌ای به نظر بنده لازم آمده با رمز(م) مشخص شده است.

مرحوم آقا علی مدرس[1] و مرحوم استاد آقا سید جلال الدین آشتیانی (رحمهما الله) حواشی مختصری بر این متن و شرح یا بر تعلیقات صدرا داشته اند که به حمدالله زینت بخش کتاب شده است. از حُسن قسمت، تکمیل و تحریر مقدمه، مصادف شد با سالگرد ایام رحلت سیدنا الاستاد آشتیانی. آن مرحوم قصد داشتند که این کتاب را با تعلیقات صدرالمتالهین و حواشی خود به چاپ برسانند ولی موفق به آن نشدند. این بنده که کمترین بضاعت را میان اهل حکمت دارم به تمام وجود مرهون حضرت استاد آشتیانی هستم و این اثر را متواضعانه به روح آن بزرگ، تقدیم میکنم.

از دانشمند معظم، جناب آقای دکتر نصر که با وجود ضیق وقت و نامساعدی احوال، از باب لطف و مرحمت، مقدمه بر کتاب مرقوم فرمودند کمال تشکر را دارم و برای سلامتی و مزید توفیقات ایشان دعا میکنم.

از ناشر محترم که زحمت استخراج فهرستها را متقبل شدند سپاسگزارم.

و آخردعوانا ان الحمد لله رب العالمین

سید محمد موسوی

مشهد مقدس رضوی

فروردین ۱۳۸۸

۱- این حواشی توسط محقق محترم آقای دکتر کدیور جداگانه به چاپ رسیده است.

توضیح

رموز حواشی:

حواشی بدون امضا از صدرا است

(منه): حواشی توضیحی که خود صدرا بر حاشیه‌های خودش اضافه فرموده

(ش): منتخبات از شرح شهرزوری

۱۲ : ملادوازده

(م): نکات لازم به ذکر از مصحّح

حواشی مختصر میرداماد، آقاعلی مدرس و استاد آشتیانی(قدّست اسرارهم) به اسم خود ایشان

رموز نسخ مورد استفاده:

س: چاپ سنگی شامل شرح قطب‌الدین و حواشی صدرا

آ: نسخه خطی آستان قدس شرح قطب‌الدین

ن: نسخه خطی دانشگاه تهران شامل حواشی صدرا به خط حکیم نوری

ق: نسخه خطی مدرسه فاضلیه منتقل شده به آستان قدس شامل قسمتی از حواشی صدرا

ک: متن چاپی حکمة‌الاشراق توسط هانری کربن

ش: شرح شهرزوری چاپ توسط دکتر ضیایی

ج: چاپ جدید شرح قطب‌الدین توسط دکتر مهدی محقق

شرح حكمة الاشراق

قطب‌الدين شيرازی

(به انضمام تعليقات صدرالمتألهين)



بسم الله الرحمن الرحيم

و به ثقتی، وفّق اللهم لإکماله بمحمد و کرام آله[1]

الإشراق سبیلك اللهم و الأشواق دلیلك أنت ربّنا و ربّ مبادینا و نحن عبیدك. یا قیّوم إیّاك نروم و لك نصلّی و نصوم. أنت المبدأ الأوّل و علیك المعوّل، منك الرّهبوت و إلیك الرغبوت، فأعنّا إله العالمین و ناظم السماوات فوق الأرضین علی ما أمرت و تمّم علینا ما أنعمتَ و اجعل منتهی مطالبنا رضاك و أقصی مقاصدنا ما یُعدّنا لأن نلقاك و خلّصنا بعزّتك عن غَسَق الطبیعة إلی مشاهدة أنوارك و طهّرنا بقدسك عن رجس الهیولی إلی معاینة أضوائك و وفّقنا لما تحبّ و ترضی فی المبدأ و الرُّجعی، فَلَك الحمد فی الآخرة و الأولی و لك الکمال الذی لایتناهی و المجد الذی لایُزاحم و لایُباهی، و کیف لا و أنت وراء ما لایتناهی بما لایتناهی. صلِّ علی الذوات الکاملة و النفوس الفاضلة مُلوك بقاع[2] الإنس و رؤساء حَظائر القدس و خصِّص صاحب شریعتنا و هادی طریقتنا محمّداً و آله بأفضل صلواتك و أزکی تحیّاتك، إنّك ولیّ الباقیات الصالحات و صاحب الطول العظیم المجید.

أمّا بعد فإنّ أحوج خلق الله إلیه محمود بن مسعود بن مصلح الشیرازی (ختم الله له بالحسنی) یقول:[3] إنّ المختصر الموسوم بحکمة الإشراق للشیخ الفاضل و الحکیم الکامل مُظهر الحقائق و مُبدع الدّقائق شهاب الملّة و الدین سلطان المتألّهین قدوة

۱ـ س:– و به ثقتی .... آله

۲ـ س: بقاء

۳ـ لایخفی أنّ محمود بن مسعود أخذ العلوم و الحقایق من حضرة برهان المحقّقین نصر الملة و الدین خواجه نصیر الدین الطوسی و کان تلمیذه.(آشتیانی)

المكاشفين أبى الفتوح عمر بن محمد السهروردى (قدّس الله نفسه و روّح رمسه) المخزون بالعجائب المشحون بالغرائب، و إن كان صغير الحجم وجيز النظم فهو كثير العلم عظيم الإسم جليل الشأن واضح البرهان، لانعرف على وجه الأرض فى ما بلغنا كتاباً فى النمط الإلهى و النهج السلوكى أشرف منه و أعظم و لا أنفس و أتمّ، من شأنه أن يكتب سطوره بالنور على خدود الحور ظاهراً، و يُنقش معانيه بقلم العقل على لوح النفس باطناً. و هو حكمة الشيخ و اعتقاده، و عليه اعتضاده و اعتماده، فإنّه خلاصة ما تحقّق عنده من المسائل المبرّاة عن الشكوك، و نقاوة أذواقه الحاصلة له فى السير و السلوك، و به وصوله إلى الله الكريم و حصوله على ما هو فيه من لذّة النعيم. و لهذا ما يمدحه فى أكثر الكتب و الرسائل و يحيل عليه ما أشكل من المسائل.

و ذلك لاشتماله من الحكمة البحثيّة على أولاها و أنفعها، و من الحكمة الذوقيّة على أسناها و أرفعها، إذ كان (رحمه الله) مبرّزاً فى الحكمتين بعيد الغور فيهما لايُدرك شاؤه[1] و لايلحق غوره. و كيف لا؟! و قد نطق بأمور شريفة مكنونة و أسرار نفيسة مخزونة، خلا عنها إشارات من سبقه من الحكماء و تلويحات من تقدّمه من الأولياء، من ذلك علم عالم الأشباح الذى به يتحقّق بعث الأجساد، بل جميع مواعيد النبوّة و خوارق العادة من المعجزات و الكرامات و الإنذارات و المنامات إلى غير ذلك من الأسرار اللاهوتيّة و الأنوار القيّوميّة التى لايكشف عنها المقال غير الخيال، إذ ليس كلّ العلوم يحصل بالقيل و القال بل منها ما لايحصل إلا بتلطيف السرّ و التحدّس من الأحوال.

و على هذا نبّه الشيخ الرئيس (بلّغه الله منتهى مقامات الأبرار بحقّ المصطفين الأخيار) فى مواضع من الإشارات و كذا فى الشفاء و النجاة بقوله: «تلطّف من نفسك» و بقوله: «فاحدس من هذا» و أمثالهما.

و بالجملة فإنّ هذا الكتاب هو دستور الغرائب و فهرست العجائب. و لايعرف

١ـ آ: شأنه

ذلك إلا من يسمو قلال شواهق هذه الصناعة بحقّ و جرى فى ميدانها أشواطاً على عرق و عرف أن لا كلّ سوداء تمرة و لا كلّ حمراء جمرة. و ذلك يدلّ على أنّه (رحمه الله) ذو قدم راسخ فى الحكمة و يد طويلة فى الفلسفة و جنان ثابت فى الكشف و ذوق تامّ فى فقه الأنوار لكنّ الحكمة البحثيّة و الذوقية هى على طريقة الإشراقيين. و هى التى قرّرها و أخبر عنها الصّدر الأوّل من الحكماء الذين هم من جملة الأصفياء من الأنبياء و الأولياء كأغاثاذيمون و هِرمِس و أنباذقُلُس و فيثاغورس و سقراط و أفلاطون و أمثالهم ممّن شهدت أفاضل الأمم السالفة بفضلهم و أقرّت أماثل الملل المتخالفة بتقدّمهم. و ذلك لتشبُّههم بالمبادى و تخلّقهم بأخلاق البارى بتجرّدهم عن المادّة من جميع الوجوه و انتقاشهم بالمعارف على ما عليه هيئة الوجود. أولئك هم الفلاسفة حقّاً، فإنّ الفلسفة هى التشبّه بالإله بحسب الطاقة البشريّة لتحصيل السعادة الأبدية كما أمر الصادق (عليه السلام) به فى قوله: «تخلّقوا بأخلاق الله»[١] أى تشبّهوا به فى الإحاطة بالمعلومات و التجرّد عن الجسمانيّات.

و هذا النمط من الحكمة ـ أعنى حكمة أهل الخطاب المشتمل عليها هذا الكتاب ـ هى التى ذكرت فى عدّة مواضع من القرآن فى سياق الامتنان و معرض الإحسان، كقوله (عزّ و علا): «و لقد آتينا لقمانَ الحكمة»[٢] و قوله تعالى: «و مَن يُؤت الحكمة فقد أوتى خيراً كثيراً»[٣] إلى غير ذلك من الآيات و الأخبار الدالّة على شرف الحكمة و علوّ رتبتها و أنّها ممّا يستحقّ أن توقف الهمّة طول العمر على قنيتها كقوله (عليه أفضل الصلوات و أمثل التحيّات): «من أخلص لله أربعين صباحاً ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه»[٤] و كفى لها شرفاً تسميته تعالى نفسَه الكريم بالحكيم فى مثانى من كتابه المجيد الذى هو تنزيل من حكيم حميد.

١ـ بحار الأنوار ج ٥٨ /ص ١٢٩

٢ـ لقمان ١٢

٣ـ البقرة ٢٦٩

٤ـ بحارالأنوار، ج ٦٧ /ص ٢٤٩

فهذه هى الحكمة الممنون بها على أهلها المضنون بها عن غير أهلها، لا التى أكبّ عليها أهل زماننا،[1] فإنّها مع كونها معلولة الأصول مختلفة الأقاويل مدخولة بالفروع مزخرفة بالأباطيل صارت من كثرة الجدل و الخلاف كعلم الخلاف غير مثمر كالخلاف. و لهذا ما ينال العالم بها من العمر مزيداً و لا الشّقىّ بها يصير سعيداً، بل ما تزيدهم عن الحقّ إلا نفوراً «يضلّ به كثيراً و يهدى به كثيراً».[2] و هذه جمل لها تفصيل و تنزيل يتبعه تأويل، و لكنّ الجاهل ظلوم و الإنصاف فى الناس معدوم. و لا التى عليها المشّاؤون أصحاب المعلّم الأوّل أرسطاطاليس، لضعف قواعدهم و بطلان معاقدهم على ما يتبيّن فى تضاعيف شرح هذا الكتاب عند تمييز القشر عن اللباب.

هذا مع رفضهم بالكليّة الحكمةَ الذوقيّة لاشتغالهم بالفروع عن الأصول، و نقضهم الحكمة البحثيّة بكثرة الردّ و القبول، كلّ ذلك لحبّ الرياسة و الفُضول. و لذلك حُرِموا عن الوصول أعنى عن معاينة المعانى[3] مشاهدةً و مشاهدة المجرّدات مكافحةً، لا بفكر و نظم دليل قياسي و لا باعتمال و نصب تعريفٍ حدّى أو رسمى، بل بأنوار إشراقيّة متناوبةٍ متتاليةٍ تسلُب النفس عن البدن و تبين معلّقة[4] لتُشاهد تجرّدها و ما فوقها من المجرّدات و تنتقش بما انتقشت به كانتقاش المرآة من مقابلة المرءة.

و لايعدّ الإنسان من الحكماء ما لم يطّلع على الجهة المقدّسة التى هى الوجهة الكبرى، و لا من المتألهين ما لميصر بدنه كقميص يخلعه تارة و يلبسه أخرى. ثمّ إذا خلع فإن شاء عرج إلى عالم النور و إن شاء ظهر فى أيّة صورة أراد من عالم الزور. و إنّما تحصل هذه القدرة و أمثالها بالنورِ الشارق و الوميض البارق. ألم تر أنّ الحديدة الحامية تتشبّه بالنار لمجاورتها و تفعل فعلها؟ فلاتتعجّب من نفس استشرقت

١ـ أراد بها علم الكلام و المتكلمين. (م)

٢ـ البقرة ٢٦

٣ـ س: المعالى

٤ـ س: تعلّقه

و استضاءت بنور الله فأطاعها الأكوان طاعتها للقدّيسين فتومي فيحصل الشيء بإيمائها، و تتصوّر فيقع على حسب تصوّرها «لمثل هذا فليعمل العاملون،[١] و في ذلك فليتنافَس المتنافسون».[٢]

فانتبهوا عن رقدة الطبيعة أيّها الغافلون، و انتهزوا الفرصة أيّها المستبصرون، و حصّلوا بتحلية النفس بالفضائل الروحانيّة و تخليتها عن الرذائل الجسمانيّة قوّةً عقليّة ترقى بها نفوسكم إلى عالم الملكوت لتنتظم في سلك سكّان الجبروت فتخلص عن الرّقّ و الحدثان، و تستغني عن البيان بالعيان، و تتلقّى المعارف من نفوس الأفلاك، و تتصرّف في العنصريّات تصرّف الملاّك في الأملاك. و من أراد تحصيل هذه المرتبة و الوصول إلى هذه المنزلة فعليه بمطالعة هذا الكتاب و تحقيق مبانيه و الإتيان بما اشترط على قاريه، على ما سيتّضح عند الإحاطة بمعانيه، و من جرّب صدّق و من ارتاض حقّق.

و لأنّ هذا الكتاب ميدان لأهل البحث و الكشف فيه جولان، و كان في الاشتهار كالشمس في الرابعة من النهار، تداولته النظّار و تسابقت في ميادينه جياد الأفكار و انتقده يد الاختبار و استحسنه طبع الصغار و الكبار، و مع هذا لم يخرج لأحد من الحكماء و إن كثر فيه أقاويل العلماء، بل كان على ما كان من كونه كنزاً مخفيّاً و سرّاً مطويّاً كدُرّة لم تُثقب و مُهرة لم تُركب، لأنّه كتاب غريب في صنفه[٣] عجيب في فنّه يُضاهي الألغاز لغاية إيجازه و إن كان يحاكي الإعجاز لحُسن إيراده و إبرازه. فأبت نفسي أن تبقى تلك البدائع و الروائع التي هي لُبّ العلم و الحكمة و خلاصة السير و السلوك تحت غطاء من الإبهام و في خفاء من الأفهام. فرأيت أن أشرحه شرحاً يُذلّل من اللفظ صعابَه و يكشف عن وجه المعاني نقابَه مقتصراً فيه على حلّ ألفاظه و توضيح معانيه و التصريح بتحليل تركيباته و تنقيح مبانيه، بل مجتهداً أيضاً في تقرير

١ـ الصافات ٦١

٢ـ المطففين ٢٦

٣ـ س: صنعه

قواعده و تحرير معاقده و تفسير مقاصده و تكثير فوائده و بسط موجزه و حلّ ملغزه و تقييد مرسله و تفصيل مجمله مستفيداً أكثره من بواقى مؤلّفاته و شروح مصنّفاته حافظاً فى نقل ما استفدنا منهم على استعاراتهم[۱] حذراً من تضييع الزمان فى تغيير عباراتهم. فعاقنى عن ذلك ما اعترض فى أحوال الزمان من اختلال الأمن و الأمان، و ما قضى علىَّ الدهرُ الذى لايزال يخفض ما يرفع و يعود على تشتيت ما يجمع بما قضى من البلاء و الجلاء، فأزعجنى الحظّ الناقص و الأمل الناكص و الأنفة الطائشة و الغبون الفاحشة حتّى ضربت عن أبناء الزمان صفحاً و طَويتُ عنهم كشحاً، مؤثّراً الافتراق على الاجتماع، فما لأيّام القطوع مثل الانقطاع! و ألجأنى الإقلال بعد الإكثار و الإعسار بعد اليسار و خلوّ الديار عمّن يعرف قدر الفضيلة و ينعش عسار الأحرار إلى أن استترت بالخمول و الانكسار و انزويتُ فى بعض نواحى هذه الديار، متوفّراً على فرض أُؤدّيه و تفريط فى جنب الله أسعى فى تلافيه، لا على درسٍ اُلقيه أو تأليف أتصرّف فيه، إذ شرح المشكلات و تقرير المعضلات و استخراج العلوم و الصناعات و ثبت ما يتحقّق من المباحثات إنّما يحتاج إلى مزيد تجريد للعقل و تمييز من الذهن و تصفية للفكر و تدقيق للنظر و انقطاعٍ عن الشوائب الحسّيّة و انفصالٍ عن الوساوس العاديّة. و كلّ ذلك منوط بالأمن و الأمان الذى هو مربوط بعدل السلطان، إذ العدل أصل كلّ خير و مدفع كلّ شرّ و ضير، به تدوم عناصر العالم على صفة الاعتدال و تقوم السنة باستواء فصولها مصونة عن الاختلال.

و لمّا ضاعت السير العادلة و شاعت الآراء الباطلة و اندرس الدين و مناره و انطمس الحقّ و آثاره عملتُ بقول المعزى:

قالوا بعدتَ و لم تَقرب فقلت لهم	بُعدى عن الناس فى هذا الزمان حِجى
إذا خروجك لم يُخرجك عن كربٍ	حسدتَ من كان جلس البيت ماخرجا
كم عالمٍ لم يَلج بالقَرع باب مُنى	و جاهلٍ قبل قَرع الباب قد وَلَجا
قعدتُ فى البيت إذ ضُيّعتُ منتظرا	من رحمة الله بعد الشدة الفرجا

۱ـ س: اشعاراتهم

إلى أن طَلع من برج السعادة بدر يتلألأ نوراً و يملأ العالم سُروراً، فأصبحت الأرض آمنة الأطراف، و الدنيا ساكنة الأكناف. و هو الصاحب العالم العادل المُشرق من جبينه نور الهدى المرتفع بيمينه أعلام التُقى، المُخجّلُ البحرَ الخضيم بفضله و العاديات ببرّه و سخائه، جمال الملّة و الدين غياث الإسلام و المسلمين عليّ بن محمد الدسجردانى، الجامع بين الفضيلتين العلميّة و العمليّة الحاوى للرياستين الدينيّة و الدنيويّة رياسةً طبيعيّة لا وضعيّة و حقيقيّة لا إضافيّة. هذا مع أنّ له الشرف القديم و الحسب الكريم، و من الأخلاق أزكاها و أرضاها، و من الهمم أعلاها و أسناها

لـه هِمَم لا منتـهى لكـبارها	و همّتُه الصغرى أجلّ من الدهر
له راحة لو أنّ معشار عُشرها	على البرّ كان البر أندى من البحر

فالحمد لله الذى فضّله على الأكابر تفضيلاً و آتاه ما كان من الفضائل جملة و تفصيلاً، و شرّفَه بأكرُومة ظاهرة الإشراق و الطلوع، و خصّه بأرومة طاهرة الأعراق و الفروع، و جعل ألسنة الناس بنشر ثنائه منطلقة و رقاب العلماء بأعباء إعطائه متطوّقة. اللهم اجعل جناب جلاله مواردَ الآمال و معاهد الإقبال[1] و معادن اليمن و الكرامة و مواطن الأمن و السلامة، و زده توفيقاً على تربية العلماء و تقوية الفضلاء و إعلاء السنن الفاضلة و إحياء الرسوم العادلة، و اجعل ما يتواصل إلى ذوى العلم من نعمه مشكوراً و ما يتواتر إلى أهل الفضل من كرمه مبروراً، لا سيّما ما توارد عليّ من سوابق نعمائه[2] و ما يتواصل إليّ من لواحق أياديه.

و لمّا برح التبريح و حال الحال و آل الأمر إلى ما آل من انكشاف الغمم و زوال الظُلَم و تراجع الأمن و الأمان بيمن دولة مالك أزمّة الزمان و رأيت كلاًّ تبرع به همّته إلى خدمته لسعيد مقدمه بتحفة تجود بها ذات يد[3] و كانت حالتى تُقعدنى عن إهداء تُحفة دنياويّة تُشاكل خزانته الكريمة أو تشابه ما فيها من الدُرر اليتيمة،

۱ـ س: الاجلال

۲ـ س: انعامه

۳ـ آ: يده

تذكّرت بقول أبي الطيّب المتنبّي:

لا خيلَ عندك تُهديها و لا مال فليُسعد النّطقُ إن لم تُسعد الحال

و قوله:

وذكيّ رائحة الرياض كلامها[1] تبغي الثناء[2] على الحيا فيفوح

جُهدُ المقلّ فكيف بابن كريمة يُعطى جميلاً واللسان فصيح

و لمّا رأيت الحكمة أفضل مرغوب فيه عنده و أجلّ مُتحف به لديه آثرت أن أعمل الشرح المذكور على النمط المسطور بإسمه ليبقى طول الدهر برسمه، و أُتحف به حضرته العليّة و سُدّته السنيّة، إذ لا أحقّ منه بأن يُتحف بنفائس الحقائق العلميّة و لا أجدر منه بأن تُبذل له أسرار الدقائق الحكميّة سيّما إذا كان تُحفة لايخلقها الجديدان و لايغيّرها الملوان بل تبقى ببقاء الدهور و لاتفنى بكُرور الأعوام و الشهور، إذ ليس علماً يتعلّق بفروع الأديان ليختلف باختلاف الزمان و المكان.

هذا و إن كنت فى إهدائه إلى عالى حضرته و سامى سُدّته كمن أهدى إلى الشمس ضياء و إلى السماء سناء، لأنّه بفكره النقّاد و خاطره الوقّاد فاز بما لم يفُز به أبناء زمانه و وصل إلى ما تقاصر عنه أكثر أقرانه، و قد فارق التحصيل و الرأى الأصيل من تعرّض لعرض التنزيل على جبرئيل! أو زاخر البحر الطامى بجُريعة لاتروى غُلّته، و طاولَ الطود الشامخ بأكيمة لاتُوارى ظلّته. فغاية من عرف قدره و سبر غوره أن لايتعدّى طورَه، فإنّ ما جاوز حدّه شابه ضدّه. فالمرجوّ من كمال كرمهم و حسن شيمهم أن ينظروا فيه بعين الرضا ليفوزوا منه بالغاية القصوى، و أن يصلحوا ما يعثرون عليه من سهو ترحّماً لا احتراماً «و إذا مرّوا باللغو مرّوا كراماً»[3] و أن لايتمسّكوا إذ اطّلعوا فيه على دقائق منهم استفدنا و حقائق هُم أفاضوا علينا بأنّ هذه بضاعتنا ردّت إلينا على ما قيل:

١ــ س: نسيمها

٢ــ س: السناء

٣ــ الفرقان ٢ ٧

لاتُنكرنّ إذا أهديت نحوك من عُلومـك الغُـرّ أو آدابك النُّتفا
فقيِّـم البـاغ قد يُهدى لمـالكه برسم خدمته من باغه التُّحفا

و اعلموا إخوان الحقيقة و التجريد و أعوان الطريقة و التفريد أنّ من كان بعلم مشعوفا و كدّه إلى تعاطيه مصروفا يكره سماع ما لايلائم علمه و لايعجبه سوى ما تلقّاه و تعلّمَه، إلا أن يكون الرجل محصّلا مصنّفا و مميّزا منصفا، ثمّ مع ذلك للحقّ طالبا و عن طريق اللجاج و العناد ناكبا و يكون غرضه تحصيل الحقيقة و تسكين القلب بنيل الوثيقة، لا تصوير الظنّ بصورة اليقين متعلّقاً بأقاويل المتأخّرين. فمن المحال دفع العيان بالخبر و تفضيل السمع على البصر. و هذا موصوف عزيز المرام قليل الوجود فى الأنام، لكن مع علمى بهذا و بأنّ من صنّف فقد استهدف و من ألّف فقد استقذف، فإنّى صادق الاستخارة بمن حسُن خيمه[1] و سلم من الحلم أديمُه أنّه إذا عثر منّى على سهو أن يسترنى بذيل تجاوز و عفو، فإنّى للخطايا لمقترف و بالقصور و العجز لمعترف. و ذلك لقلّة البضاعة و قصور الباع فى الصناعة سيّما مع فترة شاغلة عن المباحثة و الاشتغال مبطلة للمطالعة و القيل و القال.

و مع هذا جاء هذا الشرح أعذب من نسيم السحر و أطيب من سمر القمر و أحلى من شكوى محبّ إلى حبيب و أشهى من لحظة الوعد و غضّ الرقيب. و لا أدّعى فى ما ألّفته فضيلة الإحسان و لا السّلامة من سبق اللسان، فإنّ الفاضل من تُعدّ سقطاتُه و تُحصى غلَطاته و يُسىء بالإحسان ظنّاً، لا كمن هو بابنه و بشعره مفتون.

و ها أنا أشرع فى المقصود سائلاً من الله تعالى الهداية و العصمة و حُسن الخاتمة و الرحمة، و أن يجعلنى بسعادة الأبد من الفائزين و لعقابه من الآمنين بمحمّد و آله الطيّبين الطاهرين. قال المصنّف (رضى الله عنه):

١ـ آ: شيمه

بسم الله الرحمن الرحيم

تبرّکاً و تیمّناً به **جلّ ذکرُك اللهمّ** هو من الجلالة، و هی کبر القدر و فخامة الأمر. و المعنی کبُر ذکرُك اللهم بما تُذکر به من الأسماء و الصفات الواردتین فی کلام النّبوّات. **و عظم قُدسك** أی طهارتك، و هی تنزّهه عن الموادّ الجسمانیّة و الهیولی الجرمانیّة، إذ لیس منطبعاً فیها و لا متعلّقاً بها نوع تعلّق. و المجرّدات العقلیّة و إن کانت کذلك لکن طهارتهم لاتصفو عن شوبٍ، و لو لم‌یکن إلا الإمکان الذی هو مصدر الاحتیاج و منبع الفقر. **و عزّ جارُك** من العزّ و هو بمعنی القوّة و الامتناع أی قوی جارُه و امتنع من الذلّ و نحوه اللازمین للمادیّات لبُعده عنها و قُربه من الله، لأنّ قُربه و بُعده لیس بالمسافة بل بالصّفة و هی التجرّد. فما هو أتمّ تجرّداً و أکثر تبرُّءاً فهو أشدّ قُرباً منه و تجاوراً و أعظم عزّاً و تمانعاً. **و علَت سُبُحاتُك**[1] أی ارتفعت جلالتك و عظمتك علی سائر الممکنات، لأنّ جلالها و عظمتها رشحٌ من جلاله و عظمته. **و تعالی جدُّك** أی سمت عظمتُك. و منه قوله تعالی: «تعالی جدُّ ربِّنا»[2] أی علَت عظمة ربِّنا.

صلّ أی ارحَم لأنّ الصلاة من الله رحمة و من الملائکة استغفار و من البشر دعاء، **علی مصطفَیك** أی اِرحم المختارین من بریّتك، لأنّه جمع مصطفی من اصطفیته إذا اخترته، **و أهل رسالاتك عموماً و خصوصاً علی محمّدٍ المصطفی سیّد البشر و الشفیع المشفع فی المحشر علیه و علیهم الصلاة و السلام.**

و اجعلنا بنُورك من الفائزین هو من الفوز و هو الظّفر بالخیر أی اجعلنا من المشاهدین لنورك. و مشاهدةُ نوره إمّا لِمشاهدة ذاته أو لبعض المجرّدات، فإنّها أیضاً

۱ـ آ: سماتک

۲ـ الجنّ ۳

ـ بل كلّ ما فى العوالم ـ من نور ذاته. و **لآلائك** أى و لنعمك الباطنة، و هى الحواسّ الباطنة و العقل و ما أُدرِك بها من الأمور الموافقة بخلاف النّعم الظاهرة فإنّها الحواس الظاهرة و ما أُدرك بها من الأشياء الملائمة، و إليه أُشير فى الكتاب الإلهى: «و أسبغ عليكم نعمَه ظاهرةً و باطنةً»[1] **من الذاكرين** فإنّ التحدّث بالنعم شكرٌ، و هو يستوجب المزيد لقوله تعالى: «لئن شكرتم لأزيدنّكم»[2] و **لنعمائك** أى و لنعمك الظاهرة **من الشاكرين** أى من المستعملين كلّ شىء فى ما خُلِق لأجله على الوجه الأصلح الأوفق المطابق للعقل الموافق للنقل كاستعمال القوى و الحواسّ و الأعضاء و الأرواح فى تحصيل كمال النفس، فإنّ حقيقة الشكر هى الاستعمال المذكور كالسمع لتلقّى الإنذارات و البصر لتحصيل الاعتبارات إلى غير ذلك. و لهذا وصف الله تعالى الشاكرين بالقلّة حيث قال: «و قليل من عبادى الشكور».[3]

و **بعد اعلموا**، و فى نسخة:"أمّا بعد فاعلموا" و فى نسخة:"و بعد فاعلموا" و الكلّ متقارب، و الأوسط خير، **إخواني أنّ كثرة اقتراحكم** أى طلبكم و سؤالكم الملزِم المُلِحّ **في تحرير حكمة الإشراق** أى الحكمة المؤسّسة على الإشراق الذى هو الكشف أو حكمة المشارقة الذين هم أهل فارس. و هو أيضاً يرجع إلى الأوّل، لأنّ حكمتهم كشفيّة ذوقيّة فنسبت إلى الإشراق الذى هو ظهور الأنوار العقليّة و لَمعانها و فيضانها بالإشراقات على الأنفس عند تجرّدها. و كان اعتماد الفارسيّين فى الحكمة على الذوق و الكشف و كذا قدماء يونان خلا أرسطو و شيعته، فإنّ اعتمادهم كان على البحث و البرهان لا غير، **أوهنت عزمي** أى أضعفته لأنّ وهن العظم ضعفه، و فى أكثر النسخ:"أوهن عزمى"لاكتساب الكثرة التذكير بالإضافة إلى الاقتراح، **في الامتناع** أى عن تحريرها، و **أزالت** و فى أكثر النسخ:"و أزال" لما ذكرنا، **ميلي إلى الإضراب عن**

١ـ لقمان ٢٠

٢ـ ابراهيم ٧

٣ـ سبأ ١٣

الإسعاف[1] أى إلى الإعراض عن قضاء حاجتكم.

و لولا حقّ لازم ـ وهو أخذ الله سبحانه ميثاقه على العلماء والحكماء أن يُرشِدوا المستعدّين[2] و لايكتموا عنهم شيئاً ـ **و كلمة سبقت** و هى ما قضى فى الأزل و قُدِّر فى لايزال، فإنّ القدرـ و هو لايزال ـ تفصيل القضاء الذى هو أزلى، **و أمر ورد من محلّ** أى من العالم العلوى و الروحانى، **يُفضي عصيانه** أى مخالفة ذلك الأمر، **إلى الخروج عن السبيل** أى إلى أن أخرج[3] عن سبيل الحقّ، **لما كان لي داعية الإقدام على إظهاره. فإنّ فيه من الصعوبة ما تعلمون.** و ذلك لكونه علماً بما وراء المحسوسات و المتوهّمات المألوفة الغالبة على الطبائع الإنسيّة و محتاجاً إلى برهان صحيح و كشف صريح. و فى كلّ منهما موانع وشُبه يعسُر على أكثر الخلق التخلّص عنهما لصعوبتهما إلا من أُيِّد بروح قدسيّة تريه الأشياء كما هى. و لصعوبة العلم الإلهى قال سقراط: «لايعلم العلم الإلهى إلا كلّ ذكىّ صبور» لأنّه لايجتمع الصفتان إلا على الندرة، إذ الذكاء يكون من ميل مزاج الدماغ إلى الحرارة، و الصبر يكون من ميله إلى البرودة، و قلّما يتّفق الاعتدال الذى يستويان فيه و يقومان به.

و ما زلتم يا معشر صحبي (وفّقكم الله لما يحبّ و يرضى) تلتمسون منّي أى تطلبون **أن أكتب لكم كتاباً أذكر فيه ما حصل لي بالذوق في خلواتي** أى فى حال إعراضى عن الأمور البدنيّة و اتّصالى بالمجرّدات النوريّة، لأنّ حقيقة الخلوة هى ترك المحسوسات و المألوفات الجسمانيّة و قطع الخواطر الوهميّة و الخياليّة، و إلا فلو كان فى بيت خال و القوّة الوهميّة و الخياليّة عمّالتان فهو بعدُ فى فرقة لا فى خلوة، **و منازلاتي** أى و فى الأحوال السانحة لى عند اتصالى بعالم الربوبيّة أو ببعض العقول الملكوتيّة.

و هى أقسام: فمنها منازلة أنا و أنت، و منازلة أنا[4] و لا أنت، و منازلة أنت و لا

١ـ الإسعاف هو العطية. (ش)

٢ـ س: المستفيدين

٣ـ س: أن خرج

٤ـ و العبد يترقّى و لكن لايصير من المجذوبين. فلنفرض بُعداً هو ما بين العالى و

أنا إلى غير ذلك ممّا هو مذكور فى كتب أرباب التصوّف من أقسام المنازلات، فإنّها عبارة عن أحوال تلحق السالك عند التجرّد فيلحظ عندها أموراً شريفة. [و هو مأخوذ][1] من قولهم: نزل به أمر من الأمور.

و **لكلّ نفس طالبة قسط من نور الله (عزّ و جلّ) قلّ أو كثر**، لأنّ الطالب يبتدئ من الحواسّ ثمّ يرتقى إلى عالم النفس ثمّ إلى عالم العقل ثمّ إلى عالم الربوبيّة. فبحسب سمّو السالك يشتدّ نوره و يكثر، و بحسب نزوله يضعف و يقلّ. و المعنى أنّهم سألونى أن أكتب لهم ذوقى، و أنا طالب، و لكلّ طالب قسط، فأنا أكتب لهم ذلك القسط الذى حصل لى. و هو تواضع منه و إلا فالقسط الذى ذكره هو قسط العظماء المنتهين لا قسط الفقراء المبتدئين.

و **لكلّ مجتهد** أى مرتاض مجدّ، **ذوق نقص أو كمل** لأنّ المجتهدين و إن اشتركوا فى وقوعهم فى المراتب العالية لكنّهم على التفاوت، فإن كانت المرتبة أعلاها فهو فى أكمل الأذواق، و إن كانت أدناها فهو فى أنقصها. **فليس العلم وقفاً على قوم** هو ردّ على قوم يقولون: إنّ الحكمة كانت عند الأوائل و كذا التصوّف و إنّ الأواخر لايبلغون إلى مراتب الأوائل، **ليغلق بعدهم باب الملكوت و يمنع المزيد عن العالمين** أى و يمنع عنهم أن يزيد المتأخّر على المتقدّم. ثمّ أضرب عن ذلك بقوله: **بل واهب العلم** أى العقل الفعّال **الذي هو بالأفق المبين** أى فى أفق عالم العقل، و هو حدّه و نهايته، **ما**

الدانى، صعود الدانى إلى العالى و العالى أيضا يتنزل من غيبه ليقع المنازلة، ناچار در نقطه‌ای تلاقی واقع می‌شود آن را منازله نامند که از جانب عالی نزول و از جانب عبد دانی صعود است.

العبد السيّار يشرع فى سيره العملى حتى يصير من المجذوبين و يفنى فى الحقّ. و قد يصير العبد من جهة عدم تهيّأه غير قادر على السير. و الحقّ من جهة لطفه و نهاية عنايته يتنزّل و يجعل العبد بجذبة و عناية واصلاً إلى مقام القرب الذى يستحقّه إمّا بجعله من الجبروتيين أو يكون نهاية تحقّقه عالم المثال.(آشتيانى)

١ـ أثبتناه من شرح الشهروزى

هو على الغيب بضنين أى على ما غاب عنك بل عن الأوائل من الأمور[١] الخفيّة و الإنذارات الكونيّة ببخيل.

و **شرّ القرون ما طُوِيَ فيه بساط الاجتهاد** أى السير و السلوك إلى الله تعالى، لأنّ خيرها ما بُسِط فيه بساطُه. و لهذا قال النبيّ (صلى الله عليه و آله): «خير القرون قرنى»[٢] لأنّه كان فيه أجلّ المجتهدين ثمّ الذى يليه، لأنّ فيه بقيّة من أصحابه و هكذا يقلّ الخير و يضعف الاجتهاد بتزايد القرون. و القرن ثمانون سنة و قيل: ثلاثون سنة. و إنّما ذكر البساط لأنّه ممّا يجلس عليه و يُتمكّن عند القعود عليه من الأمور الاجتهاديّة و غيرها. و **انقطع فيه سير الأفكار** أى سيرها المؤدّى إلى الحكمة البحثيّة، لأنّ الفكر ترتيب أمور معلومة مناسبة ترتيباً خاصّاً ليتأدّى منها إلى المجهولات، و **انحسم باب المكاشفات** أى انسدّ بابها المؤدّى إلى الحكمة الذوقيّة التى هى معاينة المجرّدات و أحوالها العقليّة. و المكاشفة ظهور الشيء للقلب باستيلاء ذكره من غير بقاء الريب أو حصول الأمر العقلى بالإلهام دفعة من غير فكر و طلب أو بين النوم و اليقظة أو ارتفاع الغطاء حتّى يتّضح جليّة الحال فى الأمور المتعلّقة بالآخرة اتّضاحاً يجرى مجرى العيان الذى لايُشكّ فيه، و **انسدّ طريق المشاهدات** المشاهدة أخصّ من المكاشفة. و الفرق بينهما ما بين العامّ و الخاصّ. هذا هو المشهور لكنّ المصنّف قال فى رسالته المسمّاة بكلمة التصوّف: «المكاشفة هى حصول علم للنفس إمّا بفكر أو حدس أو بسانح غيبى متعلّق بأمر جزئى واقع فى الماضى أو المستقبل. و المشاهدة هى شروق الأنوار على النفس بحيث تنقطع منازعة الوهم. و قد خصّها بعض الناس بما يرقم[٣] من الصور الغيبيّة فى الحسّ المشترك فيرى ظاهراً محسوساً، و إن كان فى زماننا جماعة من الجهّال يظنّون دعابة المتخيّلة إذا استهزأت بهم مشاهدةً».[٤]

١ـ آ: العلوم

٢ـ عوالى اللئالى ١/ ٣٣

٣ـ آ: ترتسم

٤ـ كلمة التصوف فى ضمن مجموعة مصنفات شيخ الاشراق ١٣٦

و قد رتّبتُ لكم قبل هذا الكتاب و في أثنائه عند معاوقة القواطع عنه كتباً على طريقة المشّائين و لخّصت فيها قواعدهم، و من جملتها المختصر الموسوم بالتلويحات اللوحيّة و العرشيّة المشتمل على قواعد كثيرة، و محّضتُ[1] **فيها القواعد مع صغر حجمه و دونه اللمحة** و فى بعض النسخ:"اللمحات". و هذا يدلّ على أنّه شرع فى التلويحات و اللمحات قبل حكمة الإشراق، و قبل إتمامهما شرع فيها ثمّ تمّمهما فى أثنائها عند معاوقة الأسفار و الملال و نحوهما عنها. و **صنّفت غيرهما** كالمقاومات و المطارحات و **منها ما رتّبته في آيّام الصبى** كالألواح و الهياكل و أكثر رسائله.

و هذا سياق آخر لابتنائه على الذوق و الكشف و مشاهدة الأنوار بخلاف سياق المشّائين لابتنائه على البحث الصرف، **و طريق أقرب من تلك الطريقة** لأنّ المنطق المذكور فيه موجز محذوف عنه الفروع الكثيرة القليلة الاستعمال، فبيّن فيه أشياء كانت فى طريقتهم غير محصّلة و لا مهذّبة. و لهذا قال: **و أنظم و أضبط و أقلّ إتعاباً في التحصيل** لانضباط هذه الطريقة لتحرير قواعدها و تهذيب مطالبها و تلخيص زُبدها عن زَبدها. **و لم يحصل لي أوّلاً بالفكر بل كان حصوله بأمر آخر** أى بالذوق و الكشف لما ارتكبه من الرياضات و المجاهدات. **ثمّ** أى بعد حصوله لى بالذوق و الكشف **طلبت الحجّة عليه** أى البرهان بالفكر، **حتي لو قطعتُ النظر عن الحجّة مثلاً ما كان يُشكّكني فيه مشكّك**، لأنّ حصول اليقين كان بالعيان لا بالبرهان ليمكن أن يتشكّك فيه بما يورده الخصم.

و ما ذكرتُه من علم الأنوار كمعرفة المبدأ الأوّل و العقول و النفوس و الأنوار العرضيّة و أحوالها و بالجملة كلّما يُدرك بالكشف و الذوق **و جميع ما يُبتنى عليه** أى على علم الأنوار كأكثر العلم الطبيعى و بعض الإلهى و بالجملة أكثر ما يُدرك بالفكر **و غيره** أى و غير ما يبتنى على علم الأنوار كبعض المسائل الطبيعيّة و الإلهيّة المبتنية على غير علم الأنوار، **يُساعدني عليه كلّ من سلك سبيل الله عزّ و جلّ من الحكماء**

١ـ ج، ك: لخصت

المتألهين و العرفاء المتنزّهين،[1] لأنّ الأذواق إذا لم‌يكن فيها آفة لتطابقت و توافقت فيصدّق بعضها بعضاً.

و هو أى المذكور من علم الأنوار **ذوق إمام الحكمة ورئيسها أفلاطون**، لأنّه موافق للمذكور فى كتبه كالكتاب المسمّى بطيماوس و بفاذن و فى رسائله أيضاً، و مطابق لحكاية بعض معارجه، **صاحب الأيد و النور** أى النعم الظاهرة و الباطنة لأنّ الأيدى جمع اليد و هو النعمة. و إنّما حذف الياء لأنّه لغة لبعض العرب يحذفون الياء من الأصل مع الألف و اللام فيقولون فى المهتدى: المهتد. و هو كقوله تعالى: «أولى الأيدى و الأبصار»[2] أى البصائر. و هى شدّة النور الباطنى النفسى الذى هو السبب فى إدراك الحقائق، و هى معنى النور. و إنّما كان إمام الحكمة لأنّ الإمام هو القدوة. و قدوه الباحثين هو أرسطو، و هو حسنة من حسنات أفلاطون و ممّن لزمه نيّفاً و عشرين سنة. و كان لأفلاطون مع البحث الصحيح و الكشف الصريح الذوق التامّ و التجرّد الذى ليس ورآءه تجرّد. و لهذا كان إمام الحكمة النظريّة و رئيس الحكمة العمليّة.

و كذا من قبله من زمان والد الحكماء هرمس إلى زمانه أى إلى زمان أفلاطون **من عُظماء الحكماء و أساطين الحكمة مثل أنباذقلس و فيثاغورس و غيرهما** أى و كذا هو ذوق جميع الحكماء الذين كانوا قبل أفلاطون من زمن هرمس الهرامسة المصرىّ المعروف بإدريس النبىّ (عليه‌السلام) إلى زمان أفلاطون و العظماء الذين بينهما كأنباذقلس و تلميذه فيثاغورس و تلميذه سقراط و تلميذه أفلاطون، و هو خاتم أهل الحكمة الذوقيّة. و من بعده فشت الحكمةُ البحثيّة و مازالت فى زيادة الفروع الغير المحتاج إليها حتّى انطمست الأصول المحتاج إليها. و إنّما سمّى هرمس والداً لأنّه أوّل من دوّن الحكمة و النجوم و الطلسمات و كثيراً من العجائب ثمّ تداولت حكمته بين تلامذته و انتشرت منهم حتّى انتهت إلى هؤلاء العظماء. و لأنّ الأسطوانة ما

١ــ س: المهيمين

٢ــ ص ٤٥

يقف و يعتمد عليها السقوف و الأبنية، و هؤلاء الأجلّة عليهم اعتمدت الحكمة و بهم ثبتت قواعدُها فسمّاهم أساطين الحكمة استعارةً.

و كلمات الأوّلين مرموزة، فإنّ هرمس و أنباذقلس و فيثاغورس و سقراط و أفلاطون كانوا يرمزون فى كلامهم إمّا تشحيذاً للخاطر باستكداد الفكر، أو تشبّهاً بالبارى تعالى و أصحاب النواميس فى ما أتوا به من الكتب المنزلة المرموزة لتكون أقرب إلى فهم الجمهور، فينتفع الخواصّ بباطنها و العوامّ بظاهرها. و يكون بعضها سبباً لردعهم عن الرذيلة و بعضها سبباً لتصوّر أمور وهميّة تكون موجبة لسعادة وهميّة أيضاً. و لو خوطبوا بصريح الحقّ لما أمكنهم فهمه فيجحدونه، و ربما يكون ذلك سبباً لهلاكهم؛ أو لئلاّ يطّلع عليها من ليس لها أهلاً فتصير الحكمة عُدّة له على اكتساب الشرور و الفجور و يُفضى ذلك إلى فساد العالَم؛ و لئلاّ يتوانى طالبها الذكىّ عن بذل الجهد فى اقتنائها لظهورها بل يُقبل بكليّته عليها لغموضها. و أمّا البليد و الكسلان و من ليس لها أهلاً فيستصعبها لدقّتها فلاينحو نحوها. و لهذا لمّا عذل أفلاطون أرسطاطاليس على إظهاره للفلسفة، أجاب بأنّى و إن كنتُ أظهرتها و كشفتُها، لكن قد أودعتُ فيها مهاوى و أموراً غوامض لايطّلع عليه إلا الشريد الفريد من الحكماء، و هو إشارة إلى ما رمزه فيها.

و ما رُدّ عليهم أى على الأوّلين، **و إن كان متوجّهاً على ظاهر أقاويلهم لم يتوجّه على مقاصدهم فلا ردّ على الرمز**، لتوقّف الردّ على فهم المراد لكنّ المراد ـ و هو باطن الرمز ـ غير مفهوم. و المفهوم ـ و هو ظاهره ـ غير مراد. فالردّ يكون على ظاهر أقاويلهم الغير المرادة دون المقاصد المرادة، فلهذا لايتوجّه على الرمز. و قد ذكر هذا اللفظ بعينه ـ و هو أن لا ردّ على الرمز ـ سوريانوس فى مناقضة أرسطاطاليس لأفلاطون.

و على هذا يُبتنى قاعدة الإشراق في النور و الظلمة التي كانت طريقة حكماء الفرس مثل جاماسف و فرشادشتر، و فى بعض النسخ: فرشادشير، **و بوزرجمهر و من قبلهم** أى و على الرمز يُبتنى قاعدة أهل الشرق، و هم حكماء الفرس القائلون بأصلين أحدهما نور و الآخر ظلمة، لأنّه رمز على الوجوب و الإمكان. فالنور قائم مقام

الوجود الواجب، و الظلمة مقام الوجود الممكن، لا أنّ المبدأ الأوّل اثنان أحدهما نور و الآخر ظلمة، لأنّ هذا لايقوله عاقل فضلاً عن فضلاء فارس الخائضين [فى] غمرات العلوم الحقيقيّة. و لهذا قال النبيّ (صلى الله عليه وآله) فى مدحهم: «لو كان العلم بالثريا لتناولته رجال من فارس».[1] و قد أحيى المصنّف حكمهم و مذاهبهم فى هذا الكتاب. و هو بعينه ذوق فضلاء يونان، و هاتان الأمّتان متوافقتان فى الأصل. و هم ـ كما ذكر ـ مثل جاماسف تلميذ زردشت و فرشادشتر و بوزرجمهر المتأخّر و من قبلهم مثل الملك كيومرث و طهمورث و أفريدون و كيخسرو و زردشت من الملوك الأفاضل. و قد أتلف حكمهم حوادث الدهر، و أعظمها زوال الملك عنهم و إحراق الإسكندر الأكثر من كتبهم و حكمهم. و المصنّف لمّا ظفر بأطراف منها و رآها موافقةً للأمور الكشفيّة الشهودية استحسنها و كمّلها.

و **هي** أى و قاعدة الشرق فى النور و الظلمة **ليست قاعدة كفرة المجوس القائلين** بظاهر النور و الظلمة و أنّهما مبدآن أوّلان، لأنّهم مشركون لا موحّدون. و كذا كلّ من يُثبت مبدأين مؤثّرين فى الخير و الشرّ كالقدريّة حكمهم حكمها. و كأنّه إلى هذا المعنى أشار بقوله (عليه السلام): «القدريّة مجوس هذه الأمّة»[2] **و إلحاد ماني** أى و ليست أيضاً قاعدة إلحاد مانى البابلى الذى كان نصرانى الدين مجوسى الطين. و إليه ينتسب الثنويّة القائلون بإلهين أحدهما إله الخير و خالقه و هو النور، و الآخر إله الشرّ و خالقه و هو الظلمة. و الإلحاد تجاوز الحقّ وتعديته، لتجاوزه عن الواحد الحقّ و تعديته إلى التثنية الباطلة، **و ما يفضي إلى الشرك بالله (تعالى و تنزّه)** أى و ليست أيضاً قاعدة ما يُفضى إلى الشرك بالله (تعالى و تنزّه) كقواعد مذهب بعض المشركين من الملّيين و غيرهم. و يجوز أن يُجعل إلحاد مانى خبر "ليس" فينصب. و هكذا وجدتُه مقيّداً فى نسخة مكتوبة من نسخة مقروءة على المصنّف مضبوطة، و على هذا فيكون «ما يُفضى إلى الشرك بالله» منصوب المحلّ. و سأشير إلى هذه النسخة إن

١ـ مسند احمد ٢/ ٤٢٠

٢ـ التوحيد ٣٨٢، سنن ابى داوود ٢/ ٤١٠

احتججتُ إليها بقولي:"و فى تلك النسخة كذا" لتكون النسخة على ذكرك ولاتحتاج إلى التطويل فى التعريف.

و لاتظنّ أنّ الحكمة في هذه المدّة القريبة كانت لا غير، بل العالم ما خلا قطّ عن الحكمة و عن شخص قائم بها عنده الحجج و البيّنات، لأنّ العناية الإلهيّة كما اقتضت وجود هذا العالم فهى تقتضى صلاحه. و هو بالحكماء المتألهين الشارعين للشرائع أو المؤسّسين للقواعد، فوجب أن لاتخلو الأرض عن واحد أو جماعة منهم يقومون بحجج الله و يؤدّونها إلى أهلها عند الاحتياج، بهم يدوم نظام العالم و يتّصل فيض البارى. و لو خلا زمان مّا عنهم لعظم الفساد و هلك الناس بالهرج و المرج، و العناية الأزليّة تأباه،[1] إذ من المعلوم أنّ الحاجة إلى شخص به يكمل نظام عموم الناس أشدّ من الحاجة إلى إنبات الشعر على الأشفار و على الحاجبين و إلى تقعير الأخمصين و أشياء أخر من المنافع التى لا ضرورة إليها فى البقاء بل هى نافعة فيه نفعاً مّا. و إذا أمكن وجود هذا الشخص فلايجوز أن تكون العناية الإلهيّة تقتضى هذه المنافع و لاتقتضى ما هو أكثر منفعةً منها. هذا مع أنّ العقل السليم يحكم به على سبيل الحدس.

و هو خليفة الله في أرضه، لأنّه يخلُفه فى العلم و الرياسة و إصلاح العالَم، إذ لابدّ للبارى تعالى فى كلّ عالم من ذات يكون أقرب إليه من الباقى يصل إليه الفيض و إليهم بتوسّطه. و كما أنّ حُفّاظ الملك و صلاحه على الملك خلفاؤه فكذا حفّاظ العلوم الحقيقيّة و القائمون بحجج الله و بيّناته و مصلحوا بريّته خلفاء الله فى أرضه

١ـ و ما أحسن ما وصفهم عليّ (كرّم الله وجهه) و قال فى آخر كلام له: «كذا يموت العلم إذا مات حاملوه بل لاتخلو الأرض من قائم لله بحججه إمّا ظاهر مكشوف و إمّا خائف مقهور، لئلاتبطل حجج الله و بيّناته. و كم و أين أولئك؟ أولئك هم الأقلّون عدداً الأعظمون قدراً. أعيانهم مفقودة و أمثالهم فى القلوب موجودة يحفظ الله بهم حججه حتى يودعوها نظرائهم و يزرعوها فى قلوب أشباههم» فى كلام طويل. (ش) [نهج البلاغة ١٦٤٤]

على خلقه.

و **هكذا يكون مادامت السماوات و الأرض** أى و هكذا يكون لله فى الأرض خليفة مادامت السماوات و الأرض لما سيظهر من دوام الأنواع العنصريّة بدوام السموات و الأرض، و يلزم من دوام الأنواع مع العناية الإلهيّة دوام الخلافة و الخليفة أيضاً و هو المطلوب.

و الاختلاف بين متقدّمي الحكماء و متأخّريهم إنّما هو في الألفاظ و اختلاف عاداقم في التصريح و التعريض، لما علمت أنّ الأوائل كانت عادتهم أن يرمزوا فى كلامهم و يُعرّضوا فى حكمهم، لأنّ أكثر المطالب الحكميّة لايجوز أن‌تلقى إلى الجمهور مكشوفة غير مغطّاة بأغطية مثاليّة و حُجُب رمزيّة لما فيه من الفوائد المذكورة.

و الكلّ أى من متقدّمى الحكماء و متأخّريهم **قائلون بالعوالم الثلاثة** أى عالم العقل و عالم النفس و عالم الجرم. و أفلاطون يسمّى الأوّل تعالى عالَم الربوبيّة. فإن أراد المصنّف ذلك فيسقط عالَم الجرم، لأنّه محسوس لايحتاج إلى الإثبات؛ **متّفقون على التوحيد** أى كلّ الحكماء أيضاً متفقون على التوحيد. و هو أنّه تعالى واحد من جميع الوجوه،[١] **لا نزاع بينهم في أصول المسائل** أى فى المسائل المهمّة التى هى الأمّهات كقدم العالم و صحّة المعاد و ثبوت السعادة و الشقاوة، و أنّه تعالى عالِم بجميع الأشياء و أنّ صفاته عين ذاته و أنّه يفعل بالذات و أمثال ذلك من أصول المسائل الحكميّة و أمّهاتها، و أمّا الفروع فقد يقع الخلاف فيها لاختلاف مآخذها.

و المعلّم الأوّل يعنى أرسطاطاليس **و إن كان كبير القدر عظيم الشأن بعيد الغور تامّ النظر لايجوز المبالغة فيه على وجه يفضي إلى الإزراء بأستاذيه.** كأنّه يُشير[٢] إلى الشيخ أبي‌على‌بن‌سينا حيث قال[٣] فى آخر منطق الشفاء فى تفخيم قدر أرسطاطاليس و تعظيم شأنه ـ بعد أن نقل عنه ما معناه أنّا ما ورِثنا عمّن تقدّمنا فى الأقيسة إلا

١ـ بخلاف الفرق الأخرى، فإنّهم غيرمتفقين فيه. (ش)

٢ـ س: + به

٣ـ قال ما فى معناه فى آخر المقالة الثانية من الفن السابع (منطق الشفاء ٤ /١١٤)

ضوابط غير مفصّلة، و أمّا تفاصيلها[1] و إفراد كلّ قياس بشروطه و ضروبه و تمييز المنتج عن العقيم إلى غير ذلك من الأحكام فهو أمر قد كددنا فيه أنفسنا و أسهرنا فيه أعيننا حتّى استقام على هذا الأمر. فإن وقع لأحد ممّن يأتى بعدنا فيه زيادة أو إصلاح فليُصلحه أو خلل فليَسُدَّه ـ : انظروا معاشر المتعلّمين هل أتى أحد بعده زاد عليه أو أظهر فيه قصوراً أو أخذ عليه مأخذاً مع طول المدّة و بُعد العهد، بل كان ما ذكره هو التام الكامل و الميزان الصحيح و الحقّ الصريح. ثمّ قال فى تحقير أفلاطون: و أمّا أفلاطون الإلهى فإن كانت بضاعته من الحكمة ما وصل إلينا من كتبه و كلامه فلقد كانت بضاعته من العلم مُزجاة.

و **من جملتهم** أى و من جملة أستاذيه **جماعة من أهل السفارة** أى أهل الكتب السماويّة و إصلاح الناس من: سفرتُ بين القوم أسفر سفارة أى أصلحت، و منه السفير: الرسول و المصلح، **و الشارعين للنواميس مثل أغاثاذيمون** أى شيث بن‌آدم (عليهماالسلام) و **هرمس** أى إدريس النبيّ (عليه‌السلام) و **اسقلينوس** أى خادم هرمس و تلميذه الذى هو أبو الحكماء و الأطبّاء **و غيرهم** أى و من جملة أستاذيه جماعة من غير أهل السفارة، أو مثل غيرهم ليكون عطفاً على اسقلينوس لا على أهل السفارة، و يكون الغير من أهلها حينئذ بخلاف التقدير الأوّل.

و إنّما سمّى الثلاثة ـ و هم عظماء الأنبياء الجامعين بين الفضيلة النبويّة و الحكمة الفلسفيّة، و لهذا قدروا على تدوين الحكمة و إظهار الفلسفة ـ أستاذيه، إمّا لأنّه أخذ العلم عن أفلاطون و هو عن سقراط و هو عن فيثاغورث و هو عن أنباذقلس و هكذا خلف عن سلف حتّى ينتهى إلى الإمامين أغاثاذيمون و هرمس، و أستاذ الأستاذ أستاذ؛ و إمّا لأنّه تلميذ كتبهم و كلامهم فكانوا معلّمين له بالحقيقة.

و لو أنصف أبوعلى لعلم أنّ الأصول التى بسطها و هذّبها أرسطاطاليس مأخوذة عن أفلاطون و أنّه ما كان ـ و العلم عندالله ـ عاجزاً عن ذلك. و إنّما عاقه عن ذلك شغل القلب بالأمور الكشفيّة الجليلة و الذوقيّة الجميلة التى هى الحكمة بالحقيقة. و

١ـ س: تفصيلها

من هو مشغول بهذه الأمور المهمّة الشريفة النفيسة كيف يتفرّغ لتفريع الأصول و تفصيل الجمل الغير المهمّ.

و المراتب أى مراتب الحكمة و الحكماء كثيرة. و هم أى الحكماء على طبقات، و هي هذه هى عشر على ما ذكره. و إنّما انحصرت فيها لأنّ الحكيم إمّا أن يكون متوغّلاً فى التألّه و البحث أى فى الحكمة الذوقيّة و البحثيّة، أو فى إحديهما فقط، أو لايكون متوغّلاً فى شيء منهما. و الأوّل قسم واحد، و الثانى ستّة أقسام، لأنّ المتوغّل فى إحديهما إمّا أن يكون متوسطاً فى الأخرى أو ضعيفاً فيها أو خالياً عنها، و الثالث و إن كان تسعة أقسام هى الحاصلة من ضرب الثلاثة التى هى التوسّط و الضعف و الخلوّ فى مثلها، لكن يسقط عنه قسم واحد و هو الخالى عنهما لمنافاته لمورد القسمة، لأنّه لايُسمّى حكيماً. و ترجع الثمانية الباقية[١] باعتبار طلب التوغّل إلى ثلاثة، لأنّ كلاً منها إمّا أن يكون طالباً للتوغّل فيهما أو فى أحدهما فقط، فالأقسام عشرة لا غير. و هذا الحصر ممّا نبّهنى عليه المصنّف له (أدام الله فضله و كثّر فى الملوك الأفاضل مثله):

إحديها حكيم إلهي متوغّل في التألّه عديم البحث. و هذا كأكثر الأنبياء و الأولياء من مشايخ التصوّف كأبى يزيد البسطامى و سهل بن عبدالله التسترى والحسين بن منصور و نظرائهم من أرباب الذوق دون البحث[٢] الحكمى المشهور.

و ثانيتها حكيم بحّاث عديم التألّه. و هو عكس الأولى، إذ المراد من البحّاث المتوغّل فى البحث. و هو من المتقدّمين كأكثر المشّائين من أتباع أرسطو، و من المتأخّرين كالشيخين الفارابى و أبى على و أتباعهما.

و ثالثتها حكيم إلهي متوغّل في التألّه و البحث. هذه الطبقة أعزّ من الكبريت الأحمر. و لانعرف أحداً من المتقدّمين موصوفاً بهذه الصفة، لأنّهم و إن كانوا متوغّلين فى التألّه لم‌يكونوا متوغّلين فى البحث، إلا أن يراد بتوغّلهم فيه معرفة الأصول و

١ـ ج: ــ الباقية

٢ـ ج: + العلمىّ

القواعد بالبرهان من غير بسط الفروع و تفصيل المجمل و تمييز[١] العلوم بعضها من بعض مع التنقيح و التهذيب، لأنّ هذا ما تمّ إلا باجتهاد أرسطو، و لا من المتأخّرين غير صاحب هذا الكتاب.

و رابعتها و خامستها **حكيم إلهي متوغّل في التألّه متوسط في البحث أو ضعيفه**. و سادستها و سابعتها **حكيم متوغّل في البحث متوسط في التألّه أو ضعيفه**. فالسادسة عكس الرابعة، و السابعة عكس الخامسة. و ثامنتها **طالب للتألّه و البحث**. و تاسعتها **طالب للتألّه فحسب**. و عاشرتها **طالب للبحث فحسب**.

فإن اتّفق في الوقت متوغّل في التألّه و البحث فله الرياسة أى رياسة العالَم العنصرى لكماله فى الحكمتين و إحرازه للشرفين،[٢] **و هو خليفة الله**، لأنّه أقرب الخلق منه تعالى. **و إن لم يتفق** أى لندرته و عزّته **فالمتوغّل في التألّه المتوسّط في البحث**، لأنّ شرف التألّه أفخم من شرف البحث، لأنّ العقد[٣] الحاصل من البحث لايسلم عن الشكوك[٤] بخلاف الحاصل من التألّه.

و إن لم يتّفق فالحكيم المتوغّل في التألّه عديم البحث، و هو خليفه الله الذى لايمكن خلوّ الأرض عن أمثاله، لأنّ الأرض قد تخلو عن[٥] الأوّلين لندرتهما. **و لاتخلو الأرض عن متوغّل في التألّه أبداً. و لا رياسة في أرض الله للباحث المتوغّل في البحث الذي لم يتوغّل في التألّه، فإنّ المتوغّل في التألّه لايخلو العالم عنه. و هو أحقّ من الباحث فحسب، إذ لابدّ للخلافة من التلقّي، لأنّ خليفة الملك و وزيره لابدّ له من أن يتلقّى منه ما هو بصدده** أى يأخذ منه ما يحتاج إليه الخلافة. فالمتألّه له قوّة الأخذ عن البارى و

١ـ س: تميز

٢ـ لأنّه ما وصل إلى ما وصل من الأمر العظيم و البيان الجسيم إلاّ و للعناية الإلهية فيه سرّ عظيم. (ش)

٣ـ ج: العقل

٤ـ آ: شک

٥ـ آ: من

العقول دون فكر و نظر بل باتصال[١] روحي. و الباحث لايأخذ شيئاً إلا بواسطة المقدّمات و الأفكار و الأنظار فلهذا كان أولى من الباحث فقط.

و **لست أعني بهذه الرسالة التغلّب**[٢] أي ليس المراد من قولنا: «فله الرياسة» أنّ له التغلّب، فإنّه قد يكون و قد لايكون بل المراد أن استحقاق الإمامة و القدوة له لاتصافه بالكمالات. **بل قد يكون الإمام المتألّه مستولياً ظاهراً** كسائر الأنبياء ذوى الشوكة و المُلك و بعض الملوك الحكماء مثل كيومرث و أفريدون و كيخسرو و اسكندر و بعض الصحابة (رضى الله عنهم) **و قد يكون خفيّاً، و هو الذي سمّاه الكافّة القطب. فله الرياسة و إن كان في غاية الخُمُول** كسائر متألّهى الحكماء و الصوفيّة من المشهورين أو الخاملين. و المتألّه الخفى يسمّى قطباً و فى كلّ عصر و زمان يكون منهم جماعة إلا أنّ أتمّهم كمالاً لايكون إلا واحداً كما جاء فى الأخبار النبويّة.

و **إذا كانت السياسة بيده** أي بيد المتألّهـ بحّاثاً كان أم لاـ **كان الزمان نوريّاً** لتمكّنه من نشر العلم و الحكمة و العدل و سائر الأخلاق المرضيّة و حمله الناسَ على المحجّة البيضاء بقوّة نفسه بالعلم و العمل كزمان الأنبياء (عليهم السلام) و متألّهى الحكماء.

و **إذا خلا الزمان عن تدبير إلهي** أى عن تدبير إلهى سَنّه[٣] على ألسنة أنبيائه و حكمائه **كانت الظلمات غالبةً** كزمان الفترات و بُعد عهد النبوات و استيلاء ذوى الغباوة و الجهالات كزماننا هذا، لضعف الشرائع و تواتر الوقائع و انطماس السُبل و المناهج الحكميّة و اندراس الرُتَب و المدارج العقليّة.

و **أجود الطلبة طالب التألّه و البحث،** لتوجّهه إلى الجمع[٤] بين الكمالين **ثمّ طالب**

١ـ ج: لاتصال

٢ـ فإنّ كثيراً من المتغلّبين لايستحقّون المخاطبة لنقصهم و شدّة جهلهم، فكيف يستحقّون إسم الرياسة الحقيقية، بل نعنى بهذه الرياسة تحصيل الكمالات الإنسيه إمّا الذوقية و البحثية جميعاً أو الذوقية فقط، لأنّه قد بان أنّه لا رياسة للباحث الصرف. (ش)

٣ـ س: سنة

٤ـ س: جمعه

التألّه ثمّ طالب البحث، لأنّ طالب التألّه طالب للخلافة التي هي المقصد الأقصى بخلاف طالب البحث، إذ لا خلافة له، و لأنّ طلب حصول اليقين بالتألّه أقرب من طلبه بالبحث الصرف، لعدم سلامة البحث عن الشكوك و الشبهات.

و **كتابنا هذا لطالبي التألّه و البحث**، لاشتماله على الحكمتين. أمّا الذوقيّة فلما فيه من علم الأنوار الإلهيّة. و أمّا البحثيّة فلما فيه من أصول العلوم و قواعدها كالمنطق و الطبيعي و الإلهي. **و ليس للباحث الذي لم‌يتألّه أو لم‌يطلب التألّه فيه نصيب**، لابتنائه على الأصول الكشفيّة الذوقيّة بخلاف الكتب البحثيّة، لابتنائها على أصول أخرى، فلاجرم لايكون له فيه نصيب، لاختلاف المآخذ. **و لانُباحث في هذا الكتاب و رموزه إلا مع المجتهد المتألّه أو الطالب للتألّه** أي إلا مع المجتهد في الأنظار و الأفكار سواء كان واصلاً إلى التألّه أو طالباً له.

و أقلّ درجات قاري هذا الكتاب أن يكون قد ورد عليه البارق الإلهي، و هو نور فائض عن المجرّدات العقليّة على النفس الناطقة عقيب الرياضات و المجاهدات و الاشتغال بالأمور العلويّة الروحانيّة به تعلم المجرّدات وأحوالها و هو إكسير[١] الحكمة.

و لابتناء هذا الكتاب على هذه البوارق فمن لم‌تحصل له هذه لايمكنه الاطّلاع على دقائق أسراره، و لا يفهم ما يقال من تعريف ذوات المجرّدات العقليّة و صفاتها، لكون هذه البوارق هي الأصل في معرفة النفس و المجرّدات، بل لايتصوّر من تلك الألفاظ المتشابهة كالنور و الضوء و الإشراق و أمثالها إلا موضوعاتها الأصليّة فيضلّ ضلالاً مبيناً؛ بخلاف صاحب الإشراقات العقليّة، لانتقال ذهنه عند سماع تلك الألفاظ إلى ما باشره من النور بالذوق و وصل إليه باليقين، فيهديه صراطاً مستقيماً، لا أن يُضلّه ضلالاً مبيناً. **و صار وروده ملكةً له** بحيث تلحظه النفس متى شاءت، و تتمكّن من استثباته ليُمكِن أن يبنى عليه ما يحتاج إليه من الأحكام. هذه أقلّ الدرجات، و أعظمها أن تحصل له الملكة التامّة الطامسة. و هي آخر المراتب كما سيتبيّن في قسم الأنوار إن شاء الله تعالى. **و غيره** أي و غير من صار ورود البارق ملكة له، **لاينتفع**

١ـ آ: أكثر

به أى بهذا الكتاب **أصلاً** سواء كانت الغير من أصحاب البحث الصرف أو أرباب البوارق الغير الثابتة.

فمن أراد البحث وحده فعليه بطريقة المشّائين، فإنّها حسنة للبحث وحده محكمة، لابتنائها على قواعد بعضها ضروريّة و بعضها نظريّة تتبت بأمور فطريّة. **و ليس لنا معه كلام و مباحثة في القواعد الإشراقيّة،** لاختلاف الأصول و تباين المآخذ، لأنّ أصل القواعد الإشراقيّة و مأخذها هو الكشف و العيان، و أصل قواعد المشّائين البحث و البرهان، **بل الإشراقيّون لاينتظم أمرهم دون سوانح نوريّة** أى لوامع نوريّة عقليّة تكون مبنى للأصول الصحيحة التي هى القواعد الإشراقيّة. **فإنّ من هذه القواعد** أى الإشراقيّة المذكورة فى هذا الكتاب، **ما تبتني على هذه الأنوار** أى بعضها، على ما يدلّ عليه لفظة "من" التبعيضيّة فى قوله: «فإنّ من هذه القواعد» إذ ليس جميع القواعد يبتنى عليها بل بعضها، و البعض الآخر على غيرها على ما ستقف عليه عند الوقوف على ما فى الكتاب، **حتى إن وقع لهم في الأصول** أى الأصول التى تُبتنى عليها القواعد الإشراقيّة، و هى السوانح النوريّة، **شكّ يزول عنهم بالسلم المخلّعة** أى بالنفس المتخلّعة عن البدن المشاهدة للمبادى العقليّة و السوانح النوريّة.

و كما أنّا شاهدنا المحسوسات كالكواكب و الأجسام الطبيعيّة، **و تيقّنّا بعض أحوالها** كرجوع الكواكب و وقوفها و استقامتها و بُطؤ حركتها و سرعتها إلى غير ذلك، و كأشكال الأجسام الطبيعيّة و مقاديرها و أماكنها و حركاتها و سكوناتها و سائر التغيّرات الطبيعيّة، **ثمّ بنينا عليها** أى على تلك الأحوال المتيقّنة من المحسوسات المشاهدة **علوماً صحيحةً كالهيئة و غيرها** أى من المسائل الطبيعيّة المبنيّة على أحوال الأجسام الطبيعيّة كالهيئة على أحوال الكواكب، **فكذا نشاهد من الروحانيات أشياء** كذواتها المجرّدة و إشراقاتها و لمعانها و بعض هيئاتها النوريّة، **ثمّ نبني عليها** أى على تلك الأشياء المشاهدة من الروحانيّات العلوم الإلهيّة و الأسرار الربانيّة.

و من ليس هذا أى مشاهدة الأنوار و بناء المسائل الإلهيّة عليها **سبيله،** بل تعويله فى تحصيل العلوم على البحث و النظر لا على الذوق و الكشف، **فليس من الحكمة في شيء،** إذ لا اعتماد على علمه و حكمته، **و ستلعب به الشكوك** كما لعبت بالمعتمدين

على البحث الصرف من متقدّمي المشّائين و متأخّريهم. ألاترى أنّهم كيف اضطربوا و تحيّروا من كثرة الأسئلة الواردة عليهم و تخبّطوا في القيل و القال و تشكّك اللاّحق على السابق، و لم‌يتّفقوا على شيء بل «كلّما دخلت أُمّة لَعَنَت أُختها».[1] و لهذا لم‌يبق للأذكياء ثقة بكتبهم و لا بكلامهم، إذ لايخلو عن الريب و الشكّ و لايسلم عن الطعن و القدح.

و **الآلة الواقية للفكر**، و في أكثر النسخ:"و الآلة المشهورة الواقية للفكر" يعني المنطق لأنّه يصون الفكر عن الخطأ في انتقالاته من المعلوم إلى المجهول، **جعلناها هاهنا مختصرة مضبوطة بضوابط قليلة العدد**، لتصون الذهن عن التبدّد و الخاطر عن التبلّد، **كثيرة الفوائد** لكونها لُباب ما يحتاج إليه في هذا الفنّ مع تصرّفات لطيفة و تنقيحات شريفة، منها أنّه يردّ الأشكال بل[2] الضروب المُنتجة من كلّ شكل إلى ضرب واحد، هو[3] المركّب من موجبتين كلّيتين ضروريّتين. و ذلك لردّه القضايا كلّها إلى الموجبة الكليّة الضروريّة. و ذلك بأن جعل القضيّة الجزئية كليّة بالافتراض، و السالبة موجبة بالعدول. و أمّا أنّ السالبة إنّما يمكن جعلها موجبة معدولة إذا كانت مركّبة لا بسيطة فكلام لا طائل تحته على ما سيتّضح عند الكلام عليه، و جعل غير الضروريّة ضروريّة بجعل الجهة جزء المجهول.

و هي أي هذه الضوابط القليلة **كافية للذكيّ** إذ لجودة حدسه[4] و صفاء ذهنه يكفيه أقلّ إشارة و أدنى إيماء بخلاف البليد، فإنّه لايفهم القليل و لاينفعه الكثير، و **لطالب الإشراق** أي كافية له أيضاً، لأنّه إذا تفطّن لما هو بسبيله[5] من شروق الأنوار و لمعان البوارق، فيصير لذلك جازماً بأكثر المطالب و مهمّات المسائل، لأنّ النور السانح

١ـ الأعراف ٣٨

٢ـ آ: و

٣ـ آ: منها كلها الى الضرب الأوّل من شكل أوّل

٤ـ آ: حدته

٥ـ س: سبيله

هو إكسير المعرفة و الحكمة و ما لم يتهيّأ الجزم به، لتوقّفه على الفكر الصرف، فيكفيه من المنطق هذه الضوابط النوريّة، لاشتمالها على ما لابدّ منه في هذا الفنّ و إن كان على سبيل الإجمال. و من أراد التفصيل في العلم الذي هو الآلة فليراجع الكتب المفصّلة كالتلويحات و المطارحات و الشفاء و النجاة و نحوها. و مقصودنا في هذا الكتاب ينحصر في قسمين:

القسم الأوّل
في ضوابط الفكر

و هى صناعة المنطق، إذ بها يُعرف صحيح الفكر من فاسده. و قد جعله ثلاثة أقسام: الأوّل فى المعارف و التعريف، و الثانى فى الحجج و مباديها، و الثالث فى كيفية حلّ المغالطات و بيان بعض القواعد المهمّة المحتاج إليها فى قسم الأنوار. و إليه أشار بقوله: **و فيه ثلاث مقالات**. و القسم الثانى فى الأنوار الإلهية و ما يتعلّق بها من معرفة مبادى الوجود وترتيبها إلى غير ذلك كما سيتبيّن فى موضعه إن شاء الله تعالى العزيز.

و اعلم أنّ الواجب على من يشرع فى شرح كتاب ككتاب المنطق على ما نشرع فيه مثلاً ليُقاس عليه غيره أن يتعرّض فى صدره لأشياء سمّاها القدماء الرؤوس الثمانيّة:

أحدها الغرض من العلم، و هو العلّة الغائية لئلاّيكون الناظر فيه عابثاً.

و ثانيها المنفعة، و هى ما يتشوّقه الكلّ طبعاً، ليحتمل المشقّة فى تحصيله.

و ثالثها السمة، و هى عنوان الكتاب، ليكون عند الناظر إجمال ما يُفصّله الغرض.

و رابعها المؤلّف، و هو مصنّف الكتاب، ليسكن قلب المتعلّم إليه، لاختلاف ذلك باختلاف المصنّفين. و من شرطهم أن يحترزوا عن الزيادة على ما يجب و النقصان عمّا يجب، و عن استعمال الألفاظ الغريبة و المشتركة، و عن رداءة الوضع، و هو تقديم ما يجب تأخيره و تأخير ما يجب تقديمه.

و خامسها أنّه من أىّ علم هو ليطلب فيه ما يليق به.

و سادسها أنّه فى أىّ مرتبة هو ليعلم على أىّ علم يجب تقديمه فى البحث و عن أىّ علم يجب تأخيره فيه.

و سابعها القسمة، و هى أبواب الكتاب، ليطلب فى كلّ باب ما يختصّ به.
و ثامنها أنحاء التعاليم، و هى التقسيم و التحليل و التحديد و البرهان، ليعرف أنّ الكتاب مشتمل على كلّها أو بعضها.

و إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ الغرض من المنطق التمييز بين الصدق و الكذب فى الأقوال، و الخير و الشرّ فى الأفعال، و الحقّ و الباطل فى الاعتقادات.

و منفعته القدرة على تحصيل العلوم النظرية و العمليّة ـ لأنّ الاستعداد قبل تحصيله ناقص و بعد تحصيله كامل ـ و القرب من الكمال، لأنّ كمال الإنسان فى معرفة الحقّ ليعتقده و معرفة الخير ليفعله أعنى الخير الحقيقى. و هو الشجاعة و العفّة و الحكمة التى مجموعها العدالة، لا المجازى الذى هو المطعم الهنىّ و المنكح الشهىّ و المسمع البهىّ و الملبس السنىّ و نفاذ الأمر و رواج الفعل و نحوها.

و المنطق بعضه فرض و هو البرهان، لأنّه لتكميل الذات، و بعضه نفل و هو ماسواه من أقسام القياس، لأنّه للخطاب مع الغير.

و من أتقن المنطق فهو على مدرجة من سائر العلوم. و من طلب العلوم التى هى غير متّسقة ـ و هى ما لايؤمن فيها الغلط ـ و لايعلم المنطق فهو كحاطب الليل و كرامد العين لايقدر على النظر إلى الضوء، لا لبُخل من الموجد بل لنقصان الاستعداد.
و الصواب الذى يصدر من غير المنطقى كرمية من غير رام و كمداواة عجوز. و قد يندر للمنطقى خطأ فى النوافل دون المهمّات، لكن يمكنه الاستدراك بعرضه على القوانين المنطقيّة كمن أراد إجمال حساب و غلط فيه يُمكنه استدراكه بعقده مرّتين أو أكثر.

فالمنطق هو الآلة العاصمة للذهن عن الخطأ و الزلل الموصلة إلى الوقوف على الاعتقاد الحقّ بإعطاء أسبابه و نهج سبله. و هو علم يُعلم فيه كيف يُكتسب عقد من عقد حاصل. و يعبّر عنه أنّه عين خرّارة[1] من شرب ماءها و تطهّر بها[1] سَرَت فى

١ـ خرير الماء: صوته. و العين الخرّارة: هى الشديدة النبوع الكثيرة الجريان. و عين الحَيَوان الراكدة التى من اغتمر فيها بل من تغمّر من مائها لم‌يمت و لم‌يكن يذوق مرارة الموت

جوارحه مُنَّةً[٢] مبتدعة طويت له بها المهامه[٣] و لم‌يتكأّده جبل قاف،[٤] و لم‌تَزْبِنه الزبانيّة[٥] فدهدهته إلى الهاوية،[٦] و يخفّ على الماء حمله و لايغرق فى البحر المحيط،[٧] و هو فى جوار عين الحيوان الراكدة من اغتمر فيها لم‌يمت.

و منه يعلم أنّ من قال: أنا قانع بما أعلم و ما لى حاجة إلى المنطق، و إن كان يعلم جميع العلوم العاميّة من اللغة و النحو و الشعر و الترسّل و الفقه و الكلام و الطبّ و الحساب فهو كحارس يقول: أنا قانع بما أنا فيه و ما لى حاجة إلى السلطنة و السرير و التاج.

و سمة المنطق هى المنطق، و هو مشتقّ من النطق الداخلى، و هو القوّة التى ترتسم

أبداً هى الفلسفة الأولى التى هى العلم الإلهى و علم مافوق الطبيعة و سيّد العلوم و مخدومها و مستخدمها. و كون العين الخرّارة فى جوار عين الحَيَوان الراكدة كنايةٌ عن أنّ المنطق من فروع العلم الإلهى لا من أجزائه و جزئياته على ما قد استبان فى فنّ البرهان. (ميرداماد)

١ـ التطهّر بالعين الخرّارة: إماطة أخباث الطبيعة و أدناس الهيولى و رفع أحداث القوّة الوهمانية و استيقان الأصول العقلية و استتقان القوانين البرهانية. (ميرداماد)

٢ـ معناها: القوّة و القدرة و الملكة. (ميرداماد)

٣ـ المهامه جمع المهمهة: الفلاة القفر و المفازة البعيدة. و المراد بها طُرق الفحص و مسالك البحث. و فيافى النظر و فلوات الاقتناص هى مداحض العلوم و غوامض المعارف بأسرها. (ميرداماد)

٤ـ اى لم‌يشقّ و لم‌يثقل عليه حمل جبل قاف أى إصابة الحقّ و نيل الكنه فى جميع العلوم. (ميرداماد)

٥ـ الزبن: الدفع، و يُسمّى فرقٌ من الملائكة بالزبانية لدفعهم أصحاب الشمال إلى النار. و الزبانية هنا الشكوك و الأوهام و الغرائز الجسمانية و القرائح الهيولانية. (ميرداماد)

٦ـ الدهدهة: الدحرجة، و الهاوية: الشقاوة الأبدية، أعاذنا الله و سائر آل العقل و حزب الحقّ منها. (ميرداماد)

٧ـ البحر المحيط: الحركة الفكرية و قانون الاصطياد بها. (ميرداماد)

فيها المعانى، و المنطق يُهذّبها.[1]

و مؤلّف المنطق أى مصنّف هذا الفنّ و مدوّنه هو أرسطو، و قد صحّ بشهادة المفسّرين له. و يقال له ميراث ذى القرنين. و قد بذل لمصنّفه خمس مأة ألف دينار و أدرّ عليه كلّ سنة مأة و عشرين ألف دينار. و قد حافظ على شريطة المصنّفين و احترز فيه عن الزيادة على ما يجب كلوازم المتصلات و المنفصلات و الاقترانات الشرطية التى لاينتفع بها لا فى الدنيا و لا فى الآخرة و أمثالها ممّا زادها المتأخّرون، و عن النقصان ممّا يجب كالصناعات الخمس على ما نقص منها المتأخّرون بحذف البعض أصلاً و رأساً كالجدل و الخطابة و الشعر، و إيراد البعض أبتر كالبرهان و المغالطة.

و أمّا أنّه من أىّ علم فهو جزء من العلم المطلق، و آلة يُتوصّل بها إلى سائر العلوم النظريّة و العمليّة. و هو لايتوقّف على آلة أخرى، لأنّ بعضه تنبيه و تذكير، و بعضه إفادة متّسقة أى منتظمة يؤمن فيها الغلط. فلايحتاج إلى منطق آخر قبله كالحساب و الهندسة. و نسبته إلى الرويّة كنسبة النحو إلى الكلام، و العَروض إلى الشعر، إلا أنّه قد يُستغنى عنهما بالفصاحة و سلامة الذوق، و لايُستغنى عن المنطق فى طلب الكمال، إلا أن يكون الإنسان مؤيّداً بتأييد سماوى فيكون نسبته إلى المروّين كنسبة البدوىّ إلى المتعرّبين.

و المنطق يصلح لأبناء الملوك الذين يُتوقّع منهم أن يصيروا ملوكاً، لا ليتعلّموا منه الاقترانيّات الشرطيّة و لوازم المتصلات و المنفصلات بل ليعرفوا الصناعات الخمس و يقدروا على مخاطبة كلّ صنف من الناس بما يليق بحالهم، على ما قال تعالى: «ادع إلى سبيك ربّك بالحكمة و الموعظة الحسنة و جادلهم بالتى هى أحسن»[2] فالحكمة لمن يطيق البرهان، و الموعظة الحسنة لمن لايطيقه، و الجدل للمقاومة لمن ينتصب للمعاندة.

١ـ آ: يهديها

٢ـ النحل ١٢٥

و أمّا أنّه من أيّ مرتبة من العلوم الحكميّة فيتوقّف على الإشارة إليها و إن كانت على سبيل الإجمال فنقول: الحكمة استكمال النفس الإنسانيّة بتحصيل ما عليه الوجود فى نفسه و ما عليه الواجب ممّا ينبغى أن تكتسبه تعلّماً لتصير عالَماً معقولاً مضاهياً للعالم الموجود و تستعدّ للسعادة القصوى الأخرويّة بحسب الطاقة البشرية. و هى تنقسم بالقسمة الأولى إلى قسمين، لأنّها إن تعلّقت بالأمور التى لنا أن نعلمها و ليس لنا أن نعملها سمّيت حكمةً نظريّة، و إن تعلّقت بالأمور التى لنا أن نعلمها و نعملها سمّيت حكمةً عمليّةً. و كلّ من الحكمتين تنحصر فى أقسام ثلاثة:

أمّا النظريّة فلأنّ ما لايتعلّق بأعمالنا إمّا أن يحتاج فى وجوده و حدوده ـ أى فى الخارج و الذهن ـ إلى المادّة، و العلم به طبيعى و هو العلم الأسفل، و إمّا أن يحتاج فى وجوده و لايحتاج فى حدوده إلى المادّة، و العلم به رياضى، و هو العلم الأوسط؛ و إمّا أن لايحتاج لا فى وجوده و لا فى حدوده إلى المادّة، و العلم به إلهى، و هو العلم الأعلى. و مبادى هذه الأقسام مستفادة من أرباب الملّة الإلهيّة على سبيل التنبيه، و يتصرّف على تحصيلها بالكمال بالقوّة العقليّة على سبيل الحجّة.

و أمّا العمليّة فلأنّ ما يتعلّق بأعمالنا إن كان علماً بالتدبير الذى يختصّ بالشخص الواحد فهو علم الأخلاق، و إلا فهو علم تدبير المنزل إن كان علماً بما لايتمّ إلا بالاجتماع المنزلى، و علم السياسة إن كان علماً بما لايتمّ إلا بالاجتماع المدنى. و مبدأ هذه الثلاثة من جهة الشريعة الإلهيّة، و بها تتبيّن كمالات حدودها، و تتصرّف فيها بعد ذلك القوّة النظرية من البشر بمعرفة القوانين العلميّة منهم و باستعمال تلك القوانين فى الجزئيات.

ففائدة الحكمة الخلقيّة أن يعلم الفضائل و كيفيّة اقتنائها لتزكو بها النفس، و أن يعلم الرذائل و كيفية توقّيها ليتطّهر عنها النفس.

و فائدة المنزليّة أن يعلم المشاركة التى ينبغى أن يكون بين أهل منزل واحد لينتظم به المصلحة المنزليّة التى تقع بين زوج و زوجة و والد و مولود و مالك و مملوك.

و فائدة المدنيّة أن يعلم كيفيّة المشاركة التى تقع بين أشخاص الناس ليتعاونوا

على مصالح الأبدان و مصالح بقاء نوع الإنسان. و بإزاء الإلهى سياسة الملك، و بإزاء الرياضى تدبير المنزل، و بإزاء الطبيعى تهذيب الأخلاق.

فهذه أمّهات العلوم، و كلّ علم جزئى فلابدّ و أن يُنتسب إلى واحد منها. و على هذا يكون المنطق من فروع العلم الأعلى. و منهم من أدخله فى أصل القسمة هكذا: العلم إمّا أن يُطلب ليكون آلةً لما عداه أو لا. و الأوّل هو المنطق، و الثانى إمّا نظرى أو عملى.

و اعلم أنّ المدنيّة قد قسمت إلى قسمين: إلى ما يتعلّق بالملك، و يسمى علم السياسة، و إلى ما يتعلّق بالنبوة و الشريعة، و يسمّى علم النواميس. و لهذا جعل بعضهم أقسام الحكمة العمليّة أربعة. و ليس ذلك بمناقض لمن جعلها ثلاثة لدخول قسمين منها تحت قسم واحد. و منهم من جعل أقسام النظريّة أيضاً أربعةً بحسب انقسام المعلومات، فإنّ المعلوم إمّا أن يفتقر إلى مقارنة المادّة الجسميّة فى الوجود العينى أو لا. و الأوّل إن لم‌يتجرّد عنها فى الذهن فهو الطبيعى، و إلا فهو الرياضى. و الثانى إن لم‌يقارنها البتة كذات الحقّ و العقول و النفوس فهو الإلهى، و إلا فهو العلم الكلّى و الفلسفة الأولى كالعلم بالهويّة و الوحدة و الكثرة و العلّة و المعلول و أمثالها ممّا يعرض للمجرّدات تارةً و للأجسام أخرى و لكن بالعرض لا بالذات، إذ لو افتقرت بالذات إلى المادّة الجسميّة لما انفكّت عنها و لما وصفت المجرّدات بها. و لا منافاة بين التقسيمين كما علمت.

و إذ عرفت ذلك فاعلم أنّ مرتبة المنطق أن يُقرأ بعد تهذيب الأخلاق و تقويم الفكر ببعض العلوم الرياضيّة من الهندسة و الحساب.

أمّا الأوّل فلما قال بقراط فى كتاب الفصول: «البدن الذى ليس بالنقىّ كلّما غذوته إنّما تزيده شرّاً و وبالاً». ألا ترى أنّ من لم‌يتهذّب أخلاقهم و لم‌يتطهّر أعراقهم إذا شرعوا فى المنطق سلكوا منهج الضلال و انخرطوا فى سلك الجهّال، و أنفوا أن يكونوا مع الجماعة و يتقلّدوا ذُلّ الطاعة، فجعلوا الأعمال الظاهرة و الأقوال الظاهرة من البدائع التى وردت بها الشرائع دبر آذانهم و الحقّ تحت أقدامهم، متمحّلين لطريقهم حجّة و متطلّبين لضلالهم جُنّة. و هى أنّ الحكمة ترك الصور و

إنكار الظواهر، إذ فيها يتحقّق معانى الأشياء دون صورها، و بممارستها يُطّلع على حقائق الأمور دون ظواهرها. و لم‌يخطر لهم بالبال أنّ الصور مرتبطة بمعانيها و ظواهر الأشياء مبنيّة على حقائقها، و أنّ الحقيقة ترك ملاحظة العمل، لا ترك العمل كما ظنّوا. و الله (عزّ شأنه و بهر بُرهانه) ينتصف منهم يوم تبلى السرائر و تُبدى الضمائر، فإنّهم أبعد الطوائف عن الحكماء عقيدةً، و أظهر المعاندين لهم سريرة.

و أمّا الثانى فليستأنس طبايعهم إلى البرهان.

و القسمة و هى أبواب المنطق تسعة: إيساغوجى و هو بحث الألفاظ الخمسة، و قاطيغورياس و هو المقولات العشر، و باريرميناس و هو القضايا، و القياس و البرهان و الحدّ و ما يجرى مجراه، و الجدل و الخطابة و السفسطة و هى المغالطة و الشعر.

و الأنحاء التعليميّة كلّها موجودة فى المنطق. فالتقسيم هو التكثير من فوق إلى أسفل كتقسيم الجنس إلى الأنواع و النوع إلى الأصناف و الصنف إلى الأشخاص، و الذاتى إلى الجنس و النوع و الفصل، و العرضى إلى الخاصّة و العرض العامّ. و التحليل هو التكثير من أسفل إلى فوق. و التحديد هو فعل الحدّ، و هو ما يدلّ على الشىء دلالةً مفصّلةً بما به قوامه بخلاف الإسم، فإنّه يدلّ عليه دلالةً مُجملةً. و البرهان طريق موثوق به موصل إلى الوقوف على الحقّ و العمل بذلك.

فهذه أقسام المنطق و أمّهات العلوم النظرية و العمليّة، لكنّ لمّا كان غرض الشيخ فى هذا الكتاب مقصوراً على تحقيق الحقّ من غير التفات إلى الشهرة المخالفة للحقّ، و كانت التعريفات الحدّيّة و الرسميّة على ما ذهب إليه المشّاؤون باطلة عنده و لم‌يورد الألفاظ الخمسة على الترتيب و لا المقولات، إذ الفائدة منهما فى المنطق ليست إلا الاقتدار على إيراد الأمثلة من الموادّ المخصوصة. و ذلك غير مهمّ، لأنّ الغرض من المثال أن يتحصّل به المعنى فى الذهن سواء كان مطابقاً للممثّل أو لا، بل ربّما كان ترك التمثيل بها من بعض الوجوه أولى و أحوط[1]، فإنّ تجريد الصور عن الموادّ

١ــ آ: أحفظ

أصون للذهن عن الخطأ، إذ ربما التفت الذهن إلى ما يقتضيه بعض تلك الموادّ المخصوصة بخصوصه[١] لا الصور المقترنة به. و لهذا اختار المحقّقون التمثيل بالحروف، ليجمعوا فى ذلك بين إيراد المثال لتسهيل فهم المعنى و بين تعرية الصور عن الموادّ التى ربما كانت مُوجِبةً للزيع عن الجادّة. و لا الجدل و لا الخطابة و الشعر، لأنّ هذه الفنون الثلاثة بمعزل عن إفادة اليقين، مع أنّ غرض الكتاب مقصور على ذكر ما يفيده، و ذكر من الأقسام الأربعة الباقية ـ و هى القضايا و القياس و البرهان و المغالطة ـ ما هو أهمّ مطالبةً و أقرب إلى تزكية النفس.

و كذا ذكر من الطبيعى و الإلهى ما هو أعظم المهمّات، و لم‌يذكر من الرياضى شيئاً لا فى هذا الكتاب و لا فى غيره من مصنّفاته، لما قال فى المطارحات من ابتناء مباحثه على الأمور الموهومة.[٢]

و أمّا العلم العملى فأشرف ما فيه بيان رياضات العارفين و كيفية سلوكهم و مراتبهم. فهذا ما فى هذا الكتاب على سبيل الإجمال، و سيتلى عليك مفصّلاً إن شاء الله تعالى.

و لّما كان موضوع المنطق، المعقولات الثانيّة من حيث إنّها تُوصِل إلى مجهول ـ و هى عوارض تعرض للمعقولات الأولى التى هى صُور الماهيّات فى العقل من الكليّة و الجزئية و الذاتيّة و العرضيّة و الطرفين و الوسط إلى غير ذلك ـ كان محل نظر المنطقى بالذات المعانى، لكنّ المنطقى يُعبّر عنها بالألفاظ. أمّا بالنسبة إلى نفسه فلأنّ العقل فى هذا العالم مشوب بالتخيّل، و أمّا بالنسبة إلى الغير فلأنّ الخطاب مع الغير لابدّ و أن يكون بلغة من اللغات المختلفة باختلاف الطبايع. و لولا ذلك لما احتيج إلى اللغة. و منه يُعلم أنّه لا فخر فى مجرّد اللغة على ما يفتخر بها الجهلة. و لأنّ التصوّر مقدّم على التصديق شرع فى مباحث التعريف فقال:

١ـ آ: لخصوصه

٢ـ مصنفات الشيخ الاشراقى ١٩٨/١

المقالة الأولى

في المعارف و التعريف

في المعارف أى معلومات الإنسان **و التعريف** أى تعريف الأشياء بالحدّ و الرسم و نحوهما. **و فيه ضوابط** سبعة. و لأنّ المنطقي لابدّ له من النظر فى الألفاظ غير مختصّ بلغة إلا فى ما يقلّ، افتتح الكلام فى مباحث المنطق بأقسام دلالة اللفظ على المعنى فقال:

الضابط الأوّل

في الدلالة اللفظية

و هو فى دلالة اللفظ على المعنى،[1] و هى كونه بحيث يُفهم منه عند سماعه أو تخيّله

١ـ قوله: «دلالة اللفظ على المعنى»

الدلالة مطلقاً كون الشيء بحيث يعلم منه شيء آخر. و ينحصر الدالّ فى اللفظى و غير اللفظى. و كلّ منهما بحكم الاستقراء فى عقليٌّ يجد العقل بين الدالّ و المدلول علاقة ذاتيّة ينتقل لأجلها من الأوّل إلى الثانى كالأثر على المؤثّر و أحد معلولى علّة على المعلول الآخر، و طبيعيٌّ و هو ما العلاقة بينهما إحداث الطبيعةِ الأوّلَ عند عروض الثانى، و وضعيٌّ و هو ما العلاقة بينهما جعل الجاعل إيّاها. فالرابطة بين الدالّ و المدلول فى الوضعى هو وضع الواضع كما أنّ فى الطبيعى هو الطبع و فى العقلى هو العلاقة الذاتية. و الشارح أدرج العقلى و الطبيعى كليهما فى الذاتى لصعوبة الفرق بينهما بحسب ملاك القسمة، إذ قد يناقش فيه بأنّ دلالة "أُح أُح" على وجع الصدر أيضاً من قبيل دلالة الغناء على وجود المغنّى من حيث إنّ فى كلّ منهما دلالة للأثر على المؤثّر أو دلالة أحد الأثرين من مؤثّر

معنىً. و هى إمّا ذاتيّة كدلالة أُح على أذى الصدر، و الغناء على وجود المُغنّى، و كونه ليس أخرس أو فصيحاً و ما شابه ذلك من الدلالات الطبيعيّة و العقليّة التى لاتختلف باختلاف الأعصار و الأمم و لاتتعلّق بإرادة اللافظ. فإنّ الغناء يدلّ فى جميع الأعصار و الأُمم على ما ذكرنا من غير إرادة المغنّى؛ و إمّا غير ذاتيّة، و هى الوضعيّة التى تختلف باختلافهما و تتعلّق بإرادته، إذ ليس له دلالة لذاته، و إلا لكان لكلّ لفظ معنىً لايتعدّاه، إذ ما للشىء لذاته لاينفكّ عنه، و لولا كان كذا لما كان فى الألفاظ ما هو مشترك، فليس كذلك.

فالدلالة الوضعيّة تتعلّق بإرادة اللافظ الجارية على قانون الوضع، حتّى أنّه لو أطلق و أراد به معنىً و فُهِم منه قيل إنّه دالّ عليه، و إن فهم غيره فلايقال إنّه دلّ عليه، و إن كان ذلك الغير بحسب تلك اللغة أو غيرها أو بإرادة أخرى يصلح لأن يُدلّ به عليه. و الأوّلان بمعزل عن نظرنا.

و المقصود هى الوضعيّة، و هى كون اللفظ بحيث يُفهم منه عند سماعه أو تخيّله بتوسّط الوضع معنىً هو مراد اللافظ. و لكون المقصود من الضابط الدلالة الوضعيّة قيّد الدلالة بالوضع و قال:

واحد على الآخر. فإن فرّق بأنّ المؤثّر هاهنا هو الطبيعة و فى العقليّة غيرها انتقض بكثير من الدلالات التى يوجد فى آثار الطبايع كالحرارة و البرودة و غيرها.

و ذكر بعض المحقّقين: «إن كان المرض المخصوص كوجع الصدر مستلزماً للصوت المعيّن أو المزاج المعيّن للحركة المعيّنة كحركة النبض أو الكيفية النفسانيّة للّون المعيّن كحمرة الخجل و صفرة الوجل كانت دلالتها عقليّة. و لاينافى ذلك تحقّق الدلالة الطبيعيّة أيضاً من جهة أخرى، فإنّ من لايعرف الارتباط العقلىّ بين تلك الدوالّ و مدلولاتها ينتقل ذهنه إليها بمجرّد ممارسة عادة. و لا شكّ أنّ هذه الدلالة ليست عقليّة، لأنّها ليست مستندة إلى العلاقة العقليّة حتى لو فرضنا انتفائها كانت باقية على حالها» انتهى.

و فيه بعد مناقشة إلا أنّ الأمر فى هذا المقام بيّن، و ليس فى تثليث هذه القسمة و تحقيق الفرق بين الدالّ الطبيعى و الدالّ العقلى كثير جدوى و لا فى عدمه تفويت فائدة علميّة كما لايخفى. و لذلك أُدرجهما الشارح فى الدلالة الذاتية و أشار إلى تغايرهما فى المثال.

هو أنّ اللفظ **دلالته على المعنى الذي وُضِع بإزائه**[1] كدلالة الإنسان على الحيوان الناطق، هي **دلالة القصد**، لأنّ الواضع ما قصد بذلك اللفظ إلا ذلك المعنى، و **على جزء المعنى** أى المعنى الذى وُضع اللفظ بإزائه كدلالة الإنسان على الحيوان أو الناطق، **دلالة الحيطة**، لإحاطة الكلّ بالجزء، و **على لازم المعنى** أى الذى وُضع اللفظ بإزائه لزوماً ذهنيّاً كدلالة السقف على الجدار، **دلالة التطفّل**؛ لأنّ اللازم خارج عن الملزوم تابع له، كما أنّ الطفيلى خارج عن الجماعة تابع لهم. و ليُعرف أنّ الدلالات الثلاث وضعيّة و إن كانت الأولى وضعيّة صرفة و الباقيتان بشركة العقل. و الجمهور يُسمّون الأولى دلالة المطابقة، لمطابقة اللفظ المعنى، مأخوذةً من مطابقة النعل بالنعل و هى تساويهما، و الثانية دلالة التضمّن لتضمّن الكلّ الجزء، و الثالثة دلالة الالتزام، و هو ظاهر.

وإنّما انحصرت[2] الدلالة الوضعيّة للفظ على المعنى فى الثلاث، لأنّها إمّا أن تكون بتوسط وضعه له أو لا. و الثانى و هو أن لايكون بتوسّط وضع اللفظ للمعنى إمّا أن يكون بتوسط وضعه لما دخل فيه أو لا. و الثانى لابدّ و أن يكون بتوسّط وضعه لملزومه الذهنى، و إلا لاستحال انتقال الذهن من المسمّى إليه.

١ـ قوله (قدّس سره): «دلالته على المعنى الذى»

لم‌يقل على جميع المعنى الذى وضع و لا على تمامه، لإشعار كلّ منهما بالتركيب صريحاً أو كناية، لأنّ مقابل الأوّل البعض، و مقابل الثانى النقص. و كما أنّ كلّ مجموع مشتمل على بعض كذلك كلّ تامّ متضمّن لمايوجد فى الناقص. و الفرق بينهما يشبه الفرق بين المجمل و المفصّل أو بين العدد و الكمّ المتصل. ففى العشرة يوجد الخمسة بحسب الخارج بالفعل و فى الذراع الواحد يوجد نصفه بحسب الوهم بالقوّة. و كذا فى السواد الأتمّ يوجد السواد الأنقص بضرب من التخيّل الوهمى.

٢ـ قوله: «و إنّما انحصرت»

حصر الدلالة اللفظية الوضعية فى هذه الثلاث حصر عقلىّ مردّد بين النفى و الإثبات.

لايقال: الدلالة على الخارج مقيّد باللزوم فبقى قسم رابع، لأنّا نقول: هذا الشرط خارج عن المفهوم غير معتبر فى حدّ الدلالة الالتزاميّة و إنّما هو شرط لتحقّق تلك الدلالة، فتأمّل.

و إنّما قلنا بتوسّط الوضع لكذا و كذا لئلاّ يرد على حدّ التضمّن دلالة اللفظ بالمطابقة على الجزء عند اشتراكه بين الكلّ و الجزء كالعالم الموضوع للأثيرى و العنصرى معاً و لكلّ منفرداً، فإنّ دلالته بالمطابقة على الأثيرى مثلاً ليست بتوسط وضعه لما دخل فيه المدلول بل بتوسّط وضعه لنفس المدلول، و بالعكس فى حدّ المطابقة، و كذا فى الالتزام عند اشتراك اللفظ بين الملزوم و اللازم كالشمس الموضوع للقرص و الشعاع.

و إنّما قدّم الخبر على المبتدأ ـ أعنى حدود الدلالات الثلاثة عليها ـ ليُفيد الحصر، كما فى "صديقى زيد" الدّالّ على الحصر دون "زيد صديقى" و يصير تقدير الكلام: إنّ دلالة القصد إنّما تكون بأن يدلّ اللفظ على المعنى الذى وُضع بإزائه، كما قال الشيخ فى الإشارات: «اللفظ يدلّ على المعنى إمّا على سبيل المطابقة بأن يكون ذلك اللفظ موضوعاً لذلك المعنى و بإزائه» إلى آخره.[1]

و فائدة قوله: بأن يكون اللفظ كذا فى الدلالات الثلاث أن لايتداخل التعريفات الثلاث إذا كان اللفظ مشتركاً بين المعنى و جزئه، أو بينه و بين لازمه، لأنّه إذا أطلق و أريد به الجزء لم‌يكن الدلالة تضمنيّة بل كانت مطابقة، لأنّه و إن كان جزءاً من المعنى الذى يطابقه لم‌يدلّ عليه لذلك، بل لأنّه موضوع له. و قس الباقى عليه.

و ظنّ أنّ تعريف الشيخ للدلالات لايُعطى الاحتراز من ذلك، لذهولهم عن هذه الفائدة، و كذا ظُنّ فى تعريفات المصنّف للغفلة عن الدقيقة المذكورة. على أنّهما لو أخلا بهذا الاحتراز لما ضرّ اكتفاء بالقرينة المعنويّة القائمة مقام اللفظيّة، كما فى تعريف كثير ممّا يشتمل عليه هذا الفنّ، بل جميع أجزاء الحكمة على ما صرّح به الشيخ فى الشفاء. و لهذا يغتفر ترك أمثال هذه الاحترازات.

و لاتخلو دلالة قصد عن متابعة دلالة تطفّل أى لاتخلو دلالة المطابقة عن دلالة الالتزام بل تستلزمها، **إذ ليس في الوجود ما لا لازم له**، بناء على أنّ كلّ موجود له لازم. و أقلّه أنّه ليس غيره، أو أنّه شىء و هو ليس بشىء، لأنّا قد نتصوّر الموجود

١ـ شرح الاشارات ٢٨/١

مع الذهول عن كونه شيئاً و ليس غيره.

فالمطابقة لاتستلزم الالتزام و كذا التضمّن لايستلزمه، إذ لايجب أن يكون لكلّ ماهيّة مركّبة لازم ذهنى[1] يلزم من تصوّرها تصوّره. و كونها مركّبة لايلزمها ذهناً، للذهول عنه عند تصوّرها. و أمّا هما فيستلزمان المطابقة، لاستحالة وجود التابع من حيث هو تابع بدون المتبوع، مع أنّهما تابعان لها، لأنّ التضمّن هو فهم جزء المسمّى، و الالتزام فهم لازمه.

و **لكنّها** أى و لكن دلالة القصد أى المطابقة، **قد تخلو عن دلالة الحيطة** أى التضمّن، **إذ من الأشياء ما لا جزء له**. و المراد أنّ المطابقة لاتستلزم التضمّن، لتخلّفه عنها فى ما لا تركيب فيه عند العقل كالبسائط العقليّة، و هو صحيح.

و **العامّ** كالحيوان مثلاً **لايدلّ على الخاصّ** كالإنسان مثلاً، **بخصوصه**. و هو أن يفهم الإنسان من إطلاق الحيوان على ما زعم بعض العلماء، و إلا لدلّ عليه بإحدى الثلاث. و ليست مطابقةً، إذ ليس الحيوان موضوعاً للإنسان لا تضمّناً و لا التزاماً، إذ ليس مفهوم الإنسان جزء معنى الحيوان و لا لازمه الذهنى.

و لهذا **فمن قال: رأيت حيواناً فله أن يقول: ما رأيت إنساناً** أى فيصحّ منه و يُمكنه أن يقول هذا. و لو دلّ عليه بخصوصه لما صحّ ذلك كما لايصحّ منه **و لايُمكنه أن يقول: ما رأيت جسماً أو متحرّكاً بالإرادة مثلاً** لدلالة الحيوان عليهما تضمّناً، فما

١ـ قول الشارح (ره): «إذ لايجب أن يكون»

إن أراد بقوله: «لايجب» الجواز بمعنى الاحتمال العقلى فيه، و كذا فى الأوّل فهو قائم لكن لايفيد المطلوب، إذ لايفيد العلم بعدم الاستلزام بل عدم العلم بالاستلزام. و إن كان بمعنى الإمكان الذاتى فيحتاج الدعوى إلى بيان ليفيد العلم بعدم الاستلزام و لم‌يبيّن. و كذا لم‌يقع التعرّض لا فى المتن و لا فى الشرح لحال استلزام الالتزام التضمن إحالةً إلى فهم المتعلّم، إذ كما جاز أن يتحقّق مهيّة لا جزء لها فكذا يجوز تحقّق مهيّة لها لازم و لا جزء لها. و هذا على مذهب المصنّف من أنّ كلّ مهيّة لها لازم أظهر، إذ لا شبهة فى تحقّق البسائط.

ظنّك بما يدلّ مطابقة كالحيوان على الإنسان عند الزاعم.

الضابط الثاني
في مقسم التصوّر والتصديق

فى أنّ العلم الذى هو مورد القسمة إلى التصوّر و التصديق فى فواتح كتب المنطق، هو العلم المتجدّد الذى لايكفى فيه مجرّد الحضور، بل يتوقّف على حصول مثال المُدرَك فى المُدرِك، إذ هو المقصود هناك؛ فإنّ المعلومات المنطقيّة لاتتجاوز عنه، لا مطلق العلم الشامل له و للعلم الإشراقى الذى يكفى فيه مجرّد الحضور كعلم البارى تعالى و علم المجرّدات المفارقة و علمنا بأنفسنا، و إلا لم‌ينحصر العلم فى التصوّر و التصديق، إذ التصوّر هو حصول صورة الشيء فى العقل، و التصديق يستدعى تصوّراً هكذا. و علم البارى تعالى و المجرّدات بجميع الأشياء و علمنا بذواتنا يستحيل أن يكون بحصول صورة، كما بيّن فى موضعه، فلايكون تصوّراً و لا تصديقاً.

و أمّا العلم المتجدّد بالأشياء الغائبة عنّا ــ أى بما هو غير ذاتنا، لأنّها لاتغيب عنّاــ فلابدّ و أن تكون بحصول صورها فينا. و إلى هذا أشار بقوله:

هو أنّ الشيء الغائب عنك إذا أدركته فإنّما إدراكهـ على ما يليق بهذا الموضع ــ أى بفاتحة كتاب المنطق، **هو بحصول مثال حقيقته فيك**، بخلاف إدراكه على ما يليق بقسم الأنوار، فإنّه ليس إدراك كلّ ما هو غير ذاتك هو بحصول مثاله فيك، بل إدراك بعضه به، و إدراك البعض الآخر بحصول إضافة إشراقيّة، و هو العلم الإشراقى الحضورى، إذ الحاصل بهذا العلم للمُدرك بعد أن لم يكن ليس هو مثال المدرَك، بل الإضافة الإشراقيّة لا غير، على ما سيتضح إن شاء الله تعالى أنّ إدراك المبصرات مثلاً ليس بخروج الشعاع و لا بالصور و الانطباع، بل بحصول إضافة إشراقيّة للنفس مع المبصَر، فتدركه مشاهدةً لا بمثال. و هو علم حضورى لا صورى و إن كان بالشيء الغائب عنك.

و لهذا أيضاً قال: «على ما يليق بهذا الموضع» يعنى الذى هو أوّل الشروع فى الحكمة الحقّة قبل تحقيقها. و قس عليه سائر العلوم الإشراقيّة الحضوريّة و تصوّره

كما ينبغى، و احتفظ به فإنّه دقيق نفيس.

و أمّا أنّ إدراكه بحسب هذا الموضع هو بحصول مثال حقيقته فيك فلقوله: **فإنّ الشيء الغائب ذاته** أى فإنّ الشيء المجهول، **إذا علمته إن لم يحصل منه أثر فيك فاستوى حالتا ما قبل العلم و ما بعده**، و هو محال.

و لقائل أن يقول: لانسلّم أنّه إن لم يحصل منه أثر فيك استوى الحالتان، لجواز أن يختلفا بحصول إضافة إشراقيّة أو زوال أمر حالة العلم.

و يمكن أن يُجاب[١] عن الأوّل بأنّ الكلام فى العلم المتجدّد الذى لايكون إشراقيّاً، لقطع النظر عن العلم الإشراقى فى هذا الموضع كما قلنا. و عن الثانى بأنّه إذا زال أمر فالزائل عند العلم بهذا غير الزائل عند العلم بذلك، و إلا لكان العلم بأحدهما هو العلم بالآخر، فيلزم أن يكون فينا أمور غير متناهية[٢] بحسب ما فى قوّتنا إدراكه من

١ـ قول الشارح: «و يمكن أن يجاب»

اعلم أنّ هذا الجواب غير سديد، لأنّ المطلوب هاهنا إثبات العلم الصورى بالبرهان و الشيخ بصدد أنّ العلم بالأشياء الغائبة عنّا الذى ليس كالإبصار و نحوه إنّما هو بحصول صورتها لنا، و هو مطالب فيه بالبرهان. و الذى ذكره هو أنّه إن لم يكن حدوث العلم منّا بها بحدوث أثر لها فينا لاستوى حالتنا قبل الإدراك و بعده. فلمانع أن يمنع تحقّق هذه الملازمة بين المقدّم و التالى بتجويز حصول الإضافة حينئذ. و كون هذا القسم من العلم راجعاً إلى القسم الآخر لايضرّ المانع بل يضرّ المستدلّ المثبت لهذا القسم.

٢ـ قول الشارح: «فيلزم أن يكون فينا أمور غير متناهية»

لمانع أن يمنع الملازمة أى استلزام كون العلم زوالاً لأمر أن يكون فينا أمور غير متناهية لجواز أن يكون لكلّ نفس قوّة ما يحصل له من المعلومات، و تلك لايكون أموراً غير متناهية.

ثمّ لو سلّم فإنّما يلزم أن يكون فى قوّته صفات أو أمور غير متناهية أو غير واقفة إلى حدّ، فإنّ قوّة الشيء يكفيه قوّة مايتوقّف عليه و لايلزم كونه بالفعل. ثمّ لو سلّمت الملازمة فبطلان التالى ممنوع و لايلزم كون تلك الأمور الغير المتناهية مترتّبة و مجتمعة.

أقول: يمكن اندفاع المنع الأوّل و الثانى بأنّا نعلم بديهة أنّ فى قوّتنا إدراك كلّ واحد من

الأمور الغير المتناهية كالأشكال و الأعداد المترتّبة، و تكون تلك الأمور الحاصلة فينا مترتّبةً و موجودةً معاً، و سنبيّن بطلانه إن شاء الله تعالى.

و لأنّ كون العلم تحصيلاً لا إزالة هو من الأمور التي نجدُها من أنفسنا و لا نحتاج فيه إلى بيان، جنح عن الاستدلال على أنّه ليس إزالةً و نبّه على أنّه تحصيل، و لأنّ الأمر الحاصل[1] عند العلم بأحد المعلومين غير الحاصل عند العلم بالمعلوم الآخر ـ لما سبق ـ فيلزم أن يكون لكلّ معلوم أثر فى العقل يُطابقه هو العلم به دون العلم بما عداه. و هذا هو المراد بحصول صورة الشيء فى العقل، و إلى هذا أشار بقوله:

و إن حصل منه أثر فيك و لم‌يطابق أى لما فى الخارج **فما علمته كما هو،** لكنّ التقدير أنّك علمته كما هو، **فلابدّ من المطابقة من جهة ما علمت، فالأثر الذي فيك مثاله.**

و ممّا يُستدلّ به[2] على أنّ الإدراك المتجدّد الغير الحضورى يعتبر فيه وجود صورة

أمور غير متناهية مترتّبة من مراتب العدد و لو على سبيل البدلية. و إذا تقرّر أنّ كلّ إدراك زوال صفة أخرى من النفس فيلزم أن يكون فينا تحقّق صفات غير متناهية بالفعل حتى يمكن زوال كلّ واحدة منها عند إدراكنا لأمر آخر، و هذا ظاهر.

و يمكن أيضاً اندفاع المنع الثالث بأنّ عدم اشتمال النفس على صفات غير متناهية مقدّمة مسلّمة عند الجمهور يجوز استعمالها جدلاً سيّما إذا ضمّ إليها بيان برهانيّ مبنيّ على المقدّمة الوجدانيّة التي يحكم بصحّتها كلّ من له وجدان صحيح. و هى قوله: «ثمّ الإدراك تحصيل لا انتفاء». على أنّ هذا المعترض من مذهبه أنّ غير المتناهى مطلقاً محال بناء على استلزامه لغير المتناهى المترتّب كما ذكره فى رسالة إثبات الواجب.

١ـ قوله: «و لأنّ الأمر الحاصل»

فائدة هذا الكلام دفع توهّم أنّ العلم إذا كان عبارة عن زوال أمر يجوز أن يكون فى علمنا بأشياء كثيرة ثبوت عدم واحد لأمر واحد فأزاح الشارح هذا الاحتمال بأنّ الأمر الحاصل عند العلم بأحد المعلومين إلى آخره.

٢ـ قوله: «و ممّا يستدلّ به»

اعلم أنّ للقوم فى إثبات الصورة العلميّة فى العلم الحصولى لنا الذى هو عبارة عن نحو

وجود الأشياء فى أذهاننا مسلكين مشهورين: أحدهما ما نسب إلى الشيخ (قدّس سره) و لم‌نجد فى كلام غيره. و ثانيهما ما أشار إليه الشارح بقوله: «و ممّا يستدل به» إلى آخره.

أمّا الأوّل فقد أورده المصنّف فى هذا الكتاب اجمالاً و ذكره فى المطارحات بوجه تفصيلي. و هو قوله: «و أمّا إذا ادركنا شيئاً بعد أن لم‌يعلم فنقول هل حصل فينا أمرٌ مّا أو لم‌يحصل؟ و هل انتفى عنّا شيء أو لم‌ينتف؟ فإن لم‌يحصل و لم‌ينتف فاستوى حالنا قبل الإدراك و بعده و هو محال. و إن انتفى شيء هو إدراك أمر آخر أو صفة غير إدراكيّة فبعد الإدراك نحو الإدراك الوجودىّ، إذ الأمر العدمى لايكون انتفاء لما ليس بشيء. و إن كان انتفاء لصفة عن النفس فللنفس إدراك أمور لاتتناهى فيجب أن يكون فيها صفات غير متناهية يبطل كلّ واحد منها عند قصد النفس إلى إدراك شيء.

ثمّ الإدراك تحصيل لا انتفاء و يجد الإنسان فى نفسه تحصيلاً لا تخلية. و ليس وجود الشيء فى الأعيان نفس الإدراك به و إلا لكان كلّ موجود مدركاً لكلّ واحد. و أيضاً ما كان المعدوم فى الأعيان معقولاً و ما سبق علم على وجود شيء، و فى الجملة لابدّ من حصول أثر فى النفس. فإذا كان للشيء وجود فى الخارج إن لم‌يطابقه الأثر الذى عندك فليس بإدراك له كما هو، و إن طابقه من وجه فإدراكه من ذلك الوجه، و إن طابقه من جميع الوجوه التى هو بها هو يحصل الإدراك به كما هو، و لابدّ أن يكون مثاله» انتهى.

و قد شنّع عليه العلامة الدوانى بأنّه إقناعيّ و أورد عليه إيرادات:

منها أنّه لم لايجوز أن يكون الحاصل للنفس نسبة ما إلى ذلك المعلوم؟

فإن قلت: تحقّق النسبة فرع تحقّق الطرفين. و نحن ندرك ما ليس بموجود فى الخارج؛

قلت: الدليل جار على أنّ للمفهومات ضرباً آخر من الوجود. و أمّا أنّه فى الذهن فلانسلّم على ذلك التقدير، فلايلزم وجوده فى مدرك مّا عقلاً كان أو نفساً إنسانيّة أو فلكيّة أو غيرهما إن أمكن. و أمّا أنّ كلّ مفهوم فى نفس عالمه فلايتمّ الدليل عليه سالماً عن المنع.

و يمكن الجواب عنه أنّ الشيخ (قدّس سره) ردّد بين أقسام ثلاثة لا رابع لها، فإنّ حاصل كلامه أنّ الإدراك بعد ما لم‌يكن حالة حاصلة فينا ضرورة و تلك الحالة الحاصلة [ن: الحادثة] إمّا أن تكون صفة موجودة فينا أو لا. و على الثانى إمّا أن تكون زوال صفة موجودة عنّا أو لا. و الثانى يستلزم عدم التغير فينا بحسب الوجود الخارجى، إذ عند عدم

حصول صفة موجودة و عدم زوالها لايتغيّر حالنا بحسب الوجود الخارجي ضرورة. و إليه أشار بقوله: «فاستوى حالنا قبل الإدراك و بعده» لكن التغير فينا بحسب الوجود الخارجيّ ضروريّ فبطل الشق الثالث. و الثانى أيضاً بيّن البطلان فإنّ كلّ من له وجدان سليم إذا راجع وجدانه أدرك أنّ الإدراك ليس زوالاً. و إليه أشار بقوله: «ثمّ الإدراك لشىء تحصيل لا انتفاء و يجد الإنسان من نفسه تحصيلاً لا تخلية» لكن استدلّ على بطلان هذا الشقّ بوجه آخر جدليّ يبتنى على مقدّمة مشهورة هى أنّ النفس ليس لها صفات غير متناهية. و قدّمه على البرهان المبنى على الوجدان كما هو دأب التعليم. و إذ قد بطل القسمان الأخيران بقى الأوّل. فثبت أنّ الإدراك حصول أمر فى المدرك أمّا أنّه حصول فلمّا مرّ، و أمّا أنّه فى المدرِك فلأنّه حالة مؤثّرة فيه مغيّرة.

ثمّ النسبة التى ذكرها إن لم‌تكن زوالاً و لا حصولاً كان باطلاً بما بيّن فيه فساد القسم الثالث. و إن كان زوالاً كان فساده بما ذكر فى القسم الثانى. و إن كان حصولاً لزمه كون النسبة من الموجودات العينيّة و هو باطل، لأنّها ليست محقّقة الوجود كما هو عند المحقّقين. فعلم أنّ وجود الأشياء فى أنفسها أو فى مدارك أخرى لايكفى فى علمنا بها.

و منها أنّه على تقدير أن يكون الأمر الحاصل زوالاً لإدراك أمر آخر فلم لايجوز أن يكون زوالاً لإدراك حضوريّ لايكون مسبوقاً بعدم الإدراك؟ و لايلزم من كون كلّ إدراك حصولى زوالاً لإدراك الحضورى كذلك.

و الجواب أنّ الإدراك الحضورى كما تقرّر فى موضعه إنّما ينحصر فى إدراك الشىء ذاته و صفاته و آثاره التى هى من توابع وجوده. و ليست هى ممكنة الزوال عن الذات مادامت تلك الذات هى هى. و أيضاً ليست هى غير متناهية. و لنا قوّة إدراكات غير متناهية، و منع عدم تناهيها يرجع إلى المنع السابق و ليس هذا إيراداً آخر.

و منها المنوع الثلاثة التى ذكرناها سابقاً و أجبنا عن كلّ منها.

و أمّا المسلك الثانى الذى ذكره الشارح عليه اعتراضات كثيرة بعضها مختصّة به و بعضها مشتركة بينه و بين ساير المسالك.

منها ما ذكره الشارح العلامة ـ و نسبه إلى بعض أكابر الأفاضل و الظاهر أنّه الإمام الرازى ـ من تجويز كون هذه الأشياء المتميّزة المحكوم عليها بالأحكام الثبوتيّة الصادقة

أموراً حاصلة فى أجرام غائبة أو أموراً قائمة بأنفسها. و هى المُثل الأفلاطونية. و الظاهر أنّ الواو فى قوله: «و هى المثل التى كان يقول بها أفلاطون» كان فى كلام المورد بمعنى "أو" أو وقع سهواً من الكاتب و إلا فبعيد من مثله أن يعتقد أنّ المثل المنسوبة إلى أفلاطون إنّما هى بزعمه فى الأجرام الغائبة.

و يمكن الجواب عنه بأجوبة متعدّدة:

أحدها أنّا نجد فى أنفسنا صوراً مستحيلة الوجود كشريك البارى و اجتماع النقيضين و غيرهما. و محال أن يكون هذه الأمور موجودة فى جسم غائب أو قائمة بأنفسها. و المثل الأفلاطونية من الأمور الممكنة الوجود.

و ثانيها ما سنح لنا و هو أنّ الأشياء الموجودة لايمكن أن يوصف بالكليّة و الجزئية و الذاتية و العرضيّة و الجنسيّة و النوعية، لأنّ هذه العوارض من المعقولات الثانية التى تلحق الأشياء بشرط كونها موجودة بوجود غير أصيل. و الشىء فى الخارج موجود بوجود أصيل. و أيضاً نحن نقسّم العلم بالتصوّر و التصديق، و الشىء فى الخارج لايكون تصوّراً و لا تصديقاً. فتبصّر لأنّه لطيف.

و ثالثها ما ذكره الشارح العلامة بقوله: «و أجيب بأنّه غير وارد» إلى آخره. ثمّ أجاب عن هذا الجواب بتجويز أن يكون الحاصل لنا عند العلم بتلك الأمور إضافة بيننا و بينها كما هو مذهب الإمام الرازى حيث فسّر العلم بها.

أقول: كون العلم بالأشياء الغائبة عنّا إضافة محضة باطل بوجوه:

أحدها ما ذكره الحكيم المحقّق الطوسى فى شرح الإشارات أنّ من الصورة ما هى مطابقة للخارج و منها ما هى غير مطابقة، و هى الجهل المركّب. أمّا الإضافة فلايوصف بالمطابقة و عدمها.

و ثانيها ما أشرنا إليه سابقاً من كون العلم منقسماً إلى التصوّر و التصديق، و الإضافة ليست كذلك.

و ثالثها و هو أيضاً ما سنح بالبال و هو أنّ حدوث الإضافة بين الشيئين الموجودين قبل الإضافة من دون تجدّد أمر فى أحد الجانبين ممتنع، إذ الإضافة على تقدير وجودها ليست من الأمور المتأصّلة بل هى فى وجودها تابعة لوجود طرفيها، فلابدّ فى علمنا

المدرک فی المُدرِك أنّا نُدرِك أشياء لا وجود لها فی الأعيان، منها ممكنة و منها ممتنعة، و نميّز بينها و بين غيرها. و المعدوم الصرف لا امتياز فيه، فلها وجود، و إذ ليس فی الخارج فيكون فی الذهن، و هو المطلوب.

و أورد عليه بعض الأكابر الأفاضل أنّه من الجائز أن تكون هذه الأشياء المتميّزة حاصلة فی بعض الأجرام الغائبة عنّا، و هی المثُل التی كان يقول بها أفلاطون.

و أجيب عنه بأنّه غير وارد، إذ لو كفی حصولها فی تلك الأجرام الغائبة عنّا فی إدراكنا لها، لكانت مدركةً لنا دائماً، فما كنّا نُدركها فی وقت دون آخر، لكونه ترجيحاً من غير مرجّح، فلابدّ من تأثّر النفس بكلّ مدرَك منها بأثر هو المعبّر عنه بالصورة.

و يمكن أن يجاب عنه بأنّه لايلزم من كون حصولها فی تلك الأجرام غير كافية فی إدراكنا لها أن يكون حصولها لنا بحصول صورها فينا، لجواز أن يكون بحصول إضافة بيننا و بينها علی ما ذهب إليه المورد و فسّر العلم بها، لكن يجب أن يعلم أنّ منع ما نعلم بالضرورة أنّا نتصوّر من الأمور الممتنعة الوجود فی الخارج منع مكابرة.

و أمّا المثُل الأفلاطونيّة فهی فی طبائع الأنواع الممكنة لا الممتنعة علی ما اعترف به المورد، و إلا فالعاقل كيف يقول: إنّ شخصاً من الطبيعة التی يستحيل وجودها فی الخارج يكون موجوداً فی الخارج أزلاً و أبداً؟! هذا هو الذی فهمه المورد و الجمهور من المثُل، و سيأتی ما هو الحقّ فيها إن شاء الله تعالی.

و هذا الأثر الذی هو حصول صورة الشیء فی العقل ـ سواءً اقترن به حكم أو لا ـ

بالأشياء الدائمة الوجود بعد ما لم‌نعلمها من حدوث أمر فينا غير الإضافة. و لايكفی أيضاً فی علمنا بالأشياء المتعدّدة بما هی متعدّدة أمر واحد بل يجب أن يكون الأمر الذی به يقع لنا إضافة العالميّة بالأشياء واحداً عند وحدة المعلوم متعدّداً عند تعدّد المعلومات متميّزاً حسب تميّزها، ضرورة أنّ علمنا بزيد غير علمنا بعمرو، و لايغنی أحد العلمين عن الآخر، فلكلّ معلوم صورة تطابقه و هو المطلوب.

يسمّى تصوّراً، إذ الحكم باعتبار حصوله فى العقل من التصوّرات أيضاً.[١] وخصوصيته و كونه حكماً ـ و هو ما يلحق الإدراك لحوقاً يجعله محتملاً للتصديق و التكذيب ـ يسمّى تصديقاً.

فالتصوّر هو حصول صورة الشيء فى العقل مع قطع النظر عن الحكم. لست أقول مع التجرّد عن الحكم كما قال جماعة من المتأخّرين: إنّ الأمر الحاصل فى العقل إن لم‌يكن معه حكم فهو التصوّر، و إن كان معه حكم فهو التصديق، فإنّ ذلك ينافى كون التصوّر شرط التصديق كما هو عند الأقدمين أو شطره كما عند المحدثين، لامتناع تقوّم الشيء و اشتراطه بنقيضه و لاستحالة تحقّق المعاندة بين الجزء و الكلّ و الشرط و المشروط.

---

١ ـ قوله: «إذ الحكم باعتبار حصوله»

و اعلم أنّ هاهنا أموراً ثلاثة: أحدها نفس الحكم أى الإيقاع أو الانتزاع. و هو فعل نفسانى ليس من قبيل القسم الحصولى و الصورة الذهنيّة. و ثانيها تصوّر هذا الحكم و هو من قبيل الحصولى الصوريّ لكنه ليس تصديقاً بل هو مقابل له. و ثالثها التصوّر الذى لاينفكّ عن الحكم بل يستلزمه. و هذا هو التصديق القسيم للتصوّر من حيث هو تصوّر لابشرط أن يكون حكماً أو معه حكم. و هو ـ لأنّه نفس الحكم باعتبار و ملزوم له باعتبار ـ يكون مستفاداً من الحجّة إذا كان كسبياً، و إن كان باعتبار كونه تصوّراً يكون مستفاداً من القول الشارح كما قرّره الشارح العلاّمة. و قد أخذ هذا التحقيق من كلام ابن‌كمونة فى شرح التلويحات حيث قال فى تقسيم العلم إلى التصوّر و التصديق:

«حصول صورة الشيء فى العقل إمّا أن يقترن به حكم أو لايقترن. و ذلك الحصول على التقديرين يسمّى تصوّراً. و ذلك الحكم باعتبار حصوله فى العقل فهو من قبيل التصوّر أيضاً، و لخصوصيّة كونه حكماً يسمّى تصديقاً. فالتصوّر هو حصول صورة الشيء فى العقل غير مقيّد باقتران الحكم أو لا اقترانه، إذ لو قيّد بعدم اقترانه ـ كما اعتبر ذلك جماعة من المتأخّرين حيث قالوا: الأمر الحاصل فى الذهن إن لم‌يكن معه حكم فهو التصوّر و إن كان معه حكم فهو التصديق ـ لما يتأتى اشتراط التصديق بالتصوّر» انتهى.

اللهمّ إلا أن يمنع و يقال:[١] لا امتناع فى تحقّق العناد المانع من الجمع بين الجزء و الكلّ، لتحقّق هذا العناد بين الواحد و الكثير، مع أنّ الواحد جزء الكثير على معنى أنّ الصادق على الشىء إمّا الواحد أو الكثير و كذا فى التصوّر[٢] و التصديق،

١ـ قوله: «اللهم إلا أن يمنع و يقال»

هذا المنع و النقض بالواحد و الكثير مندفعان بأنّ نسبة الجزء بما هو جزء إلى الكلّ نسبة النقص إلى الكمال و الضعف إلى القوّة، فلايجوز أن يكون معاند الشىء جزء له و لا مزيل الشىء مقوّماً له. و ليست الوحدة التى يتألّف منها العدد مقابلة بل المقابل له وحدة أخرى.

و الحقّ أنّ الواحد وجد بتكراره العدد، إذ لو لم‌يتكرّر الواحد لم‌يمكن حصول العدد. و ليست العدد إلا حقيقة الواحد لابشرط شىء. لست أقول بشرط لا شىء فالكثرة ليست إلا مجتمع الوحدات و يتقوّم وجوده بها. و لهذا قيل فى العدد: إنّ صورته نفس مادّته [ن: ذاته] و فصله عين جنسه إذ كلّ مرتبة من مراتبه و إن كان نوعاً آخر إلا أنّ امتيازه عن مرتبة أخرى بنفس ما به الاشتراك و هو جنسه أعنى المتألّف من الوحدات. و ليس فيه سوى حقيقة الوحدة. و تمام هذا التحقيق يطلب فى الأسفار الأربعة.

٢ـ قوله: «و كذا فى التصوّر»

اعلم أنّ من جعل التصوّر المقابل للتصديق عبارة عن الإدراک المقيد بعدم الحكم كالسيد الشريف و غيره اعتذر عن لزوم تقوّم الشىء بنقيضه أو اشتراطه به بأنّ المعتبر فى التصديق شطراً أو شرطاً هو الموصوف بعدم الحكم لا الموصوف و الصفة جميعاً، فلايلزم منه تقوّم الشىء بنقيضه أو اشتراطه به بل تقوّمه أو اشتراطه بالموصوف بنقيضه. و مثّلوا ذلك بأجزاء البيت الموصوف كلّ منها بنقيض البيت من غير لزوم كون البيت متقوّماً بنقيضه و بالطهارة المشروطة بها الصلوة من غير لزوم كون الصلوة مشروطة بنقيضها.

و الذى ذكره فى الاعتذار غير صحيح. و التمثيل بأجزاء البيت فى التقوّم و بالطهارة فى الاشتراط غير مطابق لهذا المقام، فإنّ الكلام هاهنا فى تقوّم الشىء أو اشتراطه بقسيمه الذى اعتبر فى حقيقته و مفهومه رفع ذلك الشىء. و الجدار ليس عدم البيت معتبراً فى مفهومه فإنّ التصوّر و التصديق من الأمور الذهنية، و كلّ ما اعتبر فيها فهو من المحصّلات الفصلية

لاستحالة أن يصدقا على علم واحد.

أو يقال: التصوّر أمر مشترك بين الإدراك المقيّد بقيد عدم الحكم و بين مسمّى الإدراك، و الأوّل هو قسيم التصديق، و الثانى شرطه أو شطره؛ و التصديق هو الحكم على الشيء المتصوّر بوجوده أو عدمه أو وجود حالة له أو عدمها عنه.[١]

و اتفاقهم على أنّ الأوليّات ربّما وقع التوقّف فى التصديق بها ـ لخفاء فى تصوّر حدودها ـ يدلّ على أنّ التصديق عبارة عن نفس الحكم لا عن التصوّرات الثلاث، و إلا لما كان بديهياً، إلا إذا كانت تلك التصوّرات بديهيّة. و هذا بخلاف ما اعترفوا به فى الأوّليات، و إن كان بعضهم قد ناقض نفسه فى مواضع.

فإن قيل: التصديق أمر انفعالى لأنّه قسم من العلم التجدّدى، و هو انفعالٌ مّا للمُدرِك،[٢] و الحكم ـ و هو إيقاع النسبة الإيجابيّة أو سلبها ـ أمر فعلى، لأنّ الإيقاع

لها. و يجوز تحصّلها من الأمور العدمية. فمطلق الحضور الذهنى بمنزلة جنس التصوّر و التصديق و قيدا عدم الحكم و الحكم بمنزلة فصليهما و هما نوعان للعلم. و النوع البسيط إذا كان مقوّماً لشيء مبائن أو شرطاً له كان بتمامه كذلك. و لايجوز أخذ جنسه بدون فصله فى تقويمه أو شرطيّته و ليس فصل الشيء كالصفة العارضة له الخارجة عن ذاته حتّى يمكن نسبة التقويم أو الشرطية إليه مع قطع النظر عن عارضه كالجدار للبيت أو الطهارة للصلوة و هذا ممّا لايخفى على من له بضاعة فى الميزان.

١ ـ قوله: «أو وجود حالة له»

الأوّل إشارة إلى مطلوب الهليّة البسيطة كقولك: "زيد موجود أو ليس بموجود". و الثانى إلى مطلوب الهليّة المركّبة كقولنا: "زيد كاتب أو ليس بكاتب".

٢ ـ قوله: «و هو انفعال ما للمدرك»

هذا بحسب ما هو المشهور من أنّ العلم الحصولى من قبيل الانفعال. و التحقيق أنّ الصورة ليست من مقولة الانفعال و إن لم‌ينفكّ عنه. و أمّا أنّها من أىّ مقولة هى فالحقّ أنّ العلم بكلّ مقولة من تلك المقولة من حيث كونه مطابقاً لها و محمولاً عليها. و أمّا من حيث وجوده فى النفس فهو من الكيفيات النفسانية، لأنّه بهذا الاعتبار علم كما أنّه بالاعتبار الأوّل معلوم. و فى هذا المقام تفصيل و تحقيق يستدعى ذكره مجالاً أوسع.

فعل المُدرِك، فلايصدق أحدهما على الآخر، لكنّه يصدق.

قلنا: إنّما يصدق مجازاً. و تحقيقه أنّ الإدراك لمّا كان عبارةً عن حضور ما يُدرَك عند المُدرِك فالحضور الذى يحضر منه عنده أنّ النسبة الإيجابيّة واقعة أو ليست بواقعة هو التصديق، و الحاضر منه عنده هو المصدّق به، و إيقاع النسبة و سلبُها هو الحكم، و الذى لايحضر منه عنده هذا ـ و إن حضره غيره حتى مفهوم الوقوع أو اللاّوقوع أو غيرهما ـ فهو التصوّر، و الحاضر منه هو المتصوّر. فالتصديق لايخلو عن الحكم لا أنه عينه.

و يدلّ على تغايرهما قول جميع المتأخّرين إنّ الإدراك إن كان مع الحكم يسمّى تصديقاً، لأنّ ما مع الشىء غيره، و كذا قول أفضلهم فى شرح الإشارات و هو أنّ «المتصوّر هو الحاضر فى الذهن مجرّداً عن الحكم، و المصدّق به هو الحاضر فيه مقارناً له»[1] يدلّ عليه أيضاً، لأنّ المقارن للشىء غير ذلك الشىء، لكن لتلازمهما أُطلِق أحدهما على الآخر مجازاً كما فى "جرى الميزاب".

هكذا يجب أن يتصوّر حقيقتا التصوّر و التصديق ليندفع الإشكالات الأُخر التى تورد عليهما، كما يقال: لو كان التصديق هو الإدراك المقترن بالحكم لكان الحكم خارجاً عن التصديق لكنه نفسه أو جزؤه، و كان التصديق كسبيّاً إذا كانت تصوّراته مكتسبة، ضرورة أنّه إذا توقّف الإدراك المطلق على الفكر توقّف عليه الإدراك المقترن، لتوقّفه على جزئه؛ و كان كلّ تصديق ثلاث تصديقات، لحصول ثلاث إدراكات مقترنة بالحكم؛ و جاز اقتناص التصديق بالقول الشارح مع أنّه لايقتنص إلا بالحجّة.

و إنّما يندفع الأوّل بما عرفت من أنّ الحكم هو لازم الإدراك المقترن بالحكم لا نفسه و لا جزؤه. و الثانى بأنّ التصديق الكسبى هو الذى يفتقر إلى الاكتساب فى إيقاع النسبة و سلبها، و ما تصوّراته مكتسبة لم‌يفتقر إليه من تلك الجهة بل من جهة التصوّر اللازم له. و الثالث بأنّ التصديق حضور يحضر منه أنّ النسبة واقعة أو غير

١ـ شرح الاشارات ١/١٢

واقعة، و ليس حضور كلّ واحد من الإدراكات الثلاث كذلك. و الرابع بأنّ التصديق الذى لايُقتنص إلا بالحجّة هو التصديق بمعنى الحكم، أعنى إيقاع النسبة و سلبها، و أمّا الذى بمعنى الحضور الموصوف فلايُقتنص إلا بالقول الشارح.

لايقال: السؤال الأوّل غير متّجه، لأنّه إن أراد بالتصديق الحكم فلانسلّم أنّه انفعالى، و إن أراد به الحكم مع تصوّر الطرفين فلانسلّم صدق الحكم عليه. نعم لو قيل: لو كان التصديق هو الحكم ـ و هو فعل ـ لما صحّ تقسيم العلم إليه لأنّه انفعال لكان متّجهاً.

لأنّا نقول: التصديق كيف ما كان يلزم أن يكون انفعالاً، لكونه قسماً من العلم، فلايكون حكماً لأنّه فعل إلى آخر ما ذكرنا.

و **المعنى الصالح في نفسه لمطابقة الكثيرين** أى المعنى الذى لايمنع نفس تصوّره من وقوع الشركة فيه، و هو المعنى الكلّى، **اصطلحنا عليه بالمعنى العامّ، و اللفظ الدالّ عليه** و هو اللفظ الكلّى، **هو اللفظ العامّ كلفظ الإنسان و معناه.**

ثمّ الكلّى على ستّة أقسام لأنّه إمّا أن يكون ممتنعاً فى الخارج كشريك الإله، أو ممكناً معدوماً كجبل من ياقوت، أو موجوداً واحداً يمتنع مثله كالإله،[1] لأنّ نفس تصوّر معناه لايمنع من وقوع الشركة و إلا لما احتيج فى إثبات الوحدانيّة إلى البرهان، أو يُمكن كالشمس عند من يجوّز وجود شمس أخرى، أو كثيراً متناهياً

١ـ قوله: «كالإله»

اعلم أنّ التمثيل هاهنا بالإله أو واجب الوجود كما وقع فى كلامهم إنّما يصلح إذا أُريد به المفهوم أى مفهوم الإلهية و مفهوم الواجبيّة. و هو معنى عرضىّ صادق على ذاته تعالى. و ما وقع فى كلام القوم أنّ الإلهية عين ذاته و كذا وجوب الوجود و سائر الصفات فإنّما أُريد به أنّ ذاته تعالى بذاته مصداق هذه المفهومات و مطابق الحكم بها كما هو شأن صدق الذاتيات لموضوع على نفس ذلك الموضوع حيث أنّ مصداق الحكم و مطابقه نفس ذات الموضوع. و ليس المراد أنّ ذاته تعالى عين مفهوم الإله أو مفهوم واجب الوجود.

و أمّا إذا أُريد فى التمثيل حقيقة الواجب الوجود تعالى فغير صحيح، فإنّ حقيقته المقدّسة خارج عن مقسم الكلّى و الجزئى لأنّه فى ذاته ليس كليّاً و لا جزئياً أيضاً.

كالكواكب، أو غير متناه كالنفس الناطقة الإنسانيّة. هذا هو المثال المشهور فى الكتب. و ذلك بناء على أنّ النفوس البشرية المفارقة غير متناهية. لكنّ التمثيل به لايصحّ إلا على تقديرات ثلاث:

أوّلها أنّ النفس لاتُعدم بموت البدن.

و ثانيها أن لاتنتقل النفس بعد مفارقة البدن إلى تدبير بدن آخر إنسانى.

و ثالثها أن لايكون لنوع الإنسان ابتداء زمانى، بل يكون قبل كلّ شخص شخص آخر لا إلى بداية.

فلو لم‌يصدق واحد من هذه الثلاثة لم‌يلزم صدق لاتناهيها. و الأمثلة و إن لم‌توافق فيها[1] لايضرّ عدم موافقتها[2]، لكنّ الغرض بيان ما فى هذا المثال من النظر.

و المفهوم من اللفظ إذا لم‌يُتصوّر فيه الشركة لنفسه أصلاً و هو المعنى الجزئى، هو المعنى الشاخص[3]**، و اللفظ الدالّ عليه و هو اللفظ الجزئى، باعتباره يسمّى اللفظ**

١ـ س: — فيها

٢ـ آ: مطابقتها

٣ـ قوله: «هو المعنى الشاخص»

اعلم أنّ الصورة العقلية فى الإدراك الحصولى على ما حقّقه الشيخ و غيره من الحكماء لايكون إلا كلّياً و إن تخصّصت بألف تخصيصات. فالصورة الإدراكية التى تتصف بالجزئية لاتكون إلا الحاصلة فى المشاعر الجزئية أو فى العقل مضافة إلى مادّة شخصية. فالأولى كالخياليات و الثانية كالوهميات. ثم إنّ فى صورة زيد مثلا إذا حصلت فى الخيال إشكالاً صعباً و هو أنّها إمّا متحدة مع زيد فى الهوية الشخصية أو مغايرة له، و كلاهما ممتنع.

أمّا الأوّل فلأنّه يلزم أن يكون زيد كلّيا صادقا على كثيرين حسب تعدد صورها الخيالية المتطابقة المطابقة لعينه الخارجية و لأنّه يلزم كون شخص واحد جوهراً و عرضاً على مذهب من يرى أنّ الصورة الخيالية قائمة بالجوهر الدماغى.

و أمّا الثانى فلأنّ البرهان الدالّ على أنّ للأشياء وجوداً فى الذهن كما هو قائم فى الأمور الفلكية قائم فى الأشخاص، فلأنّا قد نتصوّر زيداً حين عدمه و نحكم عليه بأحكام ثبوتية فيلزم أن يكون له وجوداً، و إذ لم‌يكن فى الخارج فهو فى الذهن. و الفرق بأنّ

الحاصل فى الذهن من الكليات مهيّاتها و من الأشخاص أشباحها تحكّم. و نحن نعلم بالوجدان أنّا نتصوّر زيداً و نحكم عليه بخواصه و لوازمه الشخصية فيكون الحاصل فى خيالنا هو زيداً لا شخصاً آخر فيعود المحذور المذكور. و هو كون زيد كلّيا أو كون الجزئى الخارجى و صورته الذهنية شخصاً واحداً. و ليس كذلك ضرورة أنّهما شخصان، غاية الأمر أن يكونا من نوع واحد. و لا شكّ أنّ وجود شخص من نوع لايكفى فى صحة الحكم الإيجابى الصادق على شخص آخر. هذا تقرير هذا الإشكال.

و أجاب عنه بعضهم بأنّكم إن أردتم بقولكم: إنّا نحكم على نفس زيد الخارجى فذلك باطل، إذ المعلوم بالذات فى العلم الحصولى هو الصورة الذهنية. و إن أردتم أنّا نحكم على الصورة الذهنية بوجه يتعدّى إليه الحكم حين عدمه فذلك ممنوع، إذ ذلك فرع وجوده، و إذ ليس فليس. و إن أردتم أنّا نحكم على الصورة الذهنية بوجه لايتعدّى إليه ذلك أو بوجه يتعدّى إليه حال وجوده فمسلّم لكن ذلك لايستلزم كون الصورة و العين موجوداً واحداً.

و هذا الجواب مدفوع بأنّ مثبتى الوجود الذهنى قائلون صريحاً بوجود الجزئيات فى الذهن سواء كان حين وجودها أو حال عدمها. و حاصل الشبهة أنّه لو ثبت لشىء واحد وجودان ذهنى و خارجى كما هو مذهبهم لكان الصورة الذهنية و العين الخارجى واحداً بالعدد و هو باطل. و لا تخصيص للشبهة بالجزئى بعد عدمه أو قبل وجوده.

و الجواب الذى ذكره المجيب عن الشبهة إنّما هو يدفع جريان البرهان فى الجزئى حال عدمه. و حاصله أنّا لانسلّم وجود الجزئى فى الذهن حال عدمه. و هو غير مجد، إذ نقول: إنّا إذا تخيّلنا زيداً ـ و هو موجود فى الخارج ـ فلامحالة يكون الموجود فى الذهن هو الشخص الموجود فى الخارج على ما هو مذهبهم و على مقتضى البرهان أيضا. فإذا انعدم زيد عن الخارج فإن بقى موجودا فى الذهن فقد تمّ الإشكال، و هو كون زيد أشخاصاً متعددة و فسد جوابه. و إن زال عن الذهن كان انعدام الشىء فى الخارج مستلزما لانعدامه عن الذهن و هو باطل بديهة، فالشبهة بحالها غير منحسمة.

و قال بعض الفضلا فى دفعها: إنّ الهوية الزيدية موجود فى الذهن مكتنفة بعوارض تلحقها هناك بحسب ذلك الوجود. فإن أراد بكون الصورة و العين واحداً كون الهوية مع

الشاخص كإسم زيد و معناه. و إنّما قال: «باعتباره» ليعلم أنّ الجزئية إنّما تلحق المعنى بالذات، و اللفظ بالعرض، و كذا الكليّة. **وكلّ معنى** كالإنسان مثلاً، **يشمله غيره**

الوجود الذهنى و العوارض الذهنية واحداً مع العين من حيث هو عين فذلک غير لازم للامتياز بينهما بالوجودين و العوارض. و إن أريد كون الهوية مع قطع النظر عن تلک العوارض الذهنية متحداً مع زيد من حيث أنّه موجود فى الخارج فغير لازم أيضا، لاعتبار الوجود الخارجى فى أحد الطرفين و اعتباره فى الطرف الآخر. و إن أراد أنّ الهوية مع قطع النظر عن الوجودين و لواحقهما واحد بالعدد فهو كذلک، فإنّ الهوية المذكورة هى التى عرضها كلا الوجودين فالمفروض واحد و لواحقه مختلفة.

و هذا الجواب أيضا غير سديد، إذ لايخفى على أولى النهى أنّه يمتنع أن يكون الشخص الموجود فى الخارج و الصورة القائمة فى الذهن أو الحاصلة فيه واحداً بالعدد و إن قطع النظر عن اللواحق و العوارض، سيّما على طريقتنا من كون التشخّص بالوجود و أنّه عين التشخّص المساوق للوحدة الشخصية. و كيف يتصوّر اتحادهما مع جواز انعدام أحدهما و بقاء الآخر؟! و أيضا اتحاد الشخص الخارجى و الصورة الذهنية يستدعى اتحاد الصورة القائمة بالأذهان الكثيرة التى تشخّصها بتشخّص تلک الأذهان بالعدد.

و الذى سنح بالبال فى دفع ذلک الإشكال هو أنّ الشخص الذهنى هو غير الشخص الخارجى بالهوية و العدد إلا أنّ الصورة الذهنية هى مرآة لملاحظة الهوية الخارجية. فالحاضرة بالذات من زيد مثلا عند النفس و إن كانت صورة ذهنية إلا أنّ الالتفات و التوجّه من النفس عند حكمها عليه بمحمول خارجى إلى العين الخارجى. و برهان الوجود الذهنى لايستدعى إلا أن يكون للمحكوم عليه صورة فى الذهن مطابقة له فى المفهوم و المعنى. و لايستدعى الاتحاد بين الصورة و العين فى الهوية العددية بل فى المهية و المعنى. فالمعلوم إن كان أمرا كلّياً حصلت مهيته و نفسه فى الذهن فى ضمن صورة ذهنية، و إن كان أمراً شخصياً حصلت منه صورة مماثلة له فى النوع مشابهة له فى الصفات الشخصية بحيث يكون مرآة لملاحظة ذلک الشخص. فالمرآة و المرئى فى الكليات متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار، و فى الشخصيات مختلفان بالذات متحدان بالاعتبار. فعلى هذا لايلزم كون زيد مثلا أشخاصاً متعددة بل أن يكون له أمثال متعددة كصور المرآة الكثيرة، فتنبه.

كالحيوان مثلاً لشموله الإنسان[1] و غيره، فهو أى ذلك المعنى المشمول و هو الخاص، بالنسبة إليه أى إلى الشامل و هو العامّ، سمّيناه المعنى المنحطّ، لأنّ المعنى المشمول كالإنسان منحطّ عن المعنى الشامل كالحيوان لخصوصه و عدم شموله لما يشمله الشامل، فالعامّ يشمل الخاصّ و غيره. فإن شمل جملة أفراد الخاصّ كان عمومه مطلقاً كالحيوان و الإنسان، و إلا فمن وجه كالحيوان و الأبيض. و لايخرج[2] من ذلك غير قسمين: المتساويان، و هما اللذان يشمل كلّ واحد منهما جميع أفراد الآخر كالإنسان و الناطق؛ و المتباينان، و هما اللذان لايشمل شيء منهما شيئاً من أفراد الآخر كالإنسان و الفرس.

و وجه الحصر فى الأربعة أنّ كلّ شيئين فإمّا أن يصدق أحدهما على كلّ ما صدق عليه الآخر أو لايصدق. فإن صدق فإمّا مع العكس، و هما المتساويان، أو لا مع العكس. فالذى صدق هو الأعمّ مطلقاً و الآخر أخصّ مطلقاً، و إن لم‌يصدق على كلّه، فإن صدق على بعضه فكلّ منهما أعمّ و أخصّ من وجه، و إلا فهما متباينان.

الضابط الثالث
في الماهيّات و أجزائها
و عوارضها المفارقة و اللازمة التامّة و الناقصة

هو أنّ كلّ حقيقة أى ماهية سواء كانت فى الأعيان أو فى الأذهان، فإمّا بسيطة و هي التي لا جزء لها في العقل كالبارى تعالى و النقطة و الوحدة، أو غير بسيطة و هي التي لها جزء أى فى العقل و هى الماهيّة المركّبة، كالحيوان، فإنّه مركّب من جسم و شيء يوجِب حياته؛[3] و هو النفس الحيوانيّة.

١ـ آ: للإنسان

٢ـ س: و إلا يخرج

٣ـ قوله: «كالحيوان فإنّه مركّب من جسم و شيء يوجب حياته»

اعلم أنّ التركيب فى الحيوان لكون الحيوان من المركّبات الخارجية يصحّ اعتباره بحسب

و الأوّل و هو الجسم جزء عامّ أي إذا أخذ هو و الحيوان في الذهن، كان هو ـ أي الجسم ـ أعمّ من الحيوان، والحيوان منحطّ بالنسبة إليه أى أخصّ. و الثاني و هو النفس الحيوانيّة، هو الجزء الخاصّ الذي لايكون إلا له أى للحيوان لاختصاصه به. و لابدّ من الاعتراف[1] بوجود ماهيّة بسيطة فى كلّ ماهية مركّبة، و إلا لزم تركّبها من أجزاء غير

الماهية و يصحّ بحسب الوجود. و إذا أخذ تركيبه بحسب الماهية كان مركّباً من الجسم الذى هو بمعنى الجنس لا الذى هو بمعنى المادّة، و من ذى مبدأ الحيوة بالمعنى الذى هو فصل لا بالمعنى الذى هو صورة. و ذلك لأنّ التركيب للماهية إنّما يكون من الأجزاء المحمولة أعنى الجنس و الفصل لا من الأجزاء الوجودية ذهنية كانت كالمادة و الصورة العقليتين أو خارجية كالمادة و الصورة الخارجيتين. و قد ثبت الفرق بين الجنس و المادّة فى الاعتبار و أنّ أحدهما و هو الجنس محمول، و الثانى و هو المادّة غير محمول، و كذا بين الفصل و الصورة. و أمّا إذا أخذ تركيبه بحسب الوجود فلايكون إلا من المادّة و الصورة سواء كان التركيب خارجياً كالحيوان المركّب من البدن و النفس أو ذهنيّاً فقط كالسواد المركّب من مفهوم اللونية بشرط لا شيء و مفهوم القابضية للبصر بشرط لا شيء. فالسواد مثلاً بسيط فى الخارج مركّب فى الذهن من المادّة و الصورة العقليتين. و هو أيضاً مركّب بحسب الماهية من الجنس و الفصل. و ممّا ذكرناه ظهر أنّ معنى الجنس فى المركّب الخارجى إنّما يعرض له الجنسية بضرب من الاعتبار و هو فى نفسه نوع متّفق الأفراد كما حقّق فى الشفاء.

١ ـ قوله: «و لابدّ من الاعتراف بوجود ماهية بسيطة»

أورد عليه أنّ هذا فى التركيب العقلى غير بيّن، إذ على تقدير كون الأجزاء عقلية و لم‌يتعقّل مفصّلة لايلزم الانتهاء إلى البسيط. فإنّ معنى التركيب العقلى فى السواد مثلاً أنّ للعقل أن يحلّله إلى معان هى أجزاء عقلية له. فتلك الأجزاء فى الحقيقة أجزاء تحليلية يظهر بعد الاعتبار و التحليل. و لايحتاج إليها الماهية فى الوجود. أمّا فى الخارج فظاهر، و أمّا فى الذهن فلأنّه يمكن أن يوجد بنفسها من دون تلك التفاصيل كما يفهم من إسمه المفرد الموضوع له بنفسه من غير أن يضع له التفصيل الحدّى الذى هو بإزاء اللفظ المركّب. فللعقل أن يلاحظ معنى السواد على وجه يوضع له هذا اللفظ. و له أيضاً أن يلاحظه على وجه تفصيلى يوضع له لفظ مركّب أعنى اللون القابض للبصر. فإذا لم‌يلاحظه على هذا

متناهية لا مرّةً واحدةً، بل مراراً لا نهاية لها. على أنّ كلّ كثرة لابدّ فيها من الواحد.[١]

و **المعنى الخاصّ بالشيء يجوز أن يُساويه كاستعداد النطق للإنسان، و يجوز أن يكون أخصّ منه كالرجوليّة له.** و إنّما انحصر فيهما لامتناع أن يكون متبايناً، و إلا لما صدق عليه، و أعمّ، و إلا لما اختصّ به.

و **الحقيقة** أى الماهيّة، **قد تكون لها عوارض** أى صفات خارجة عنها، **مفارقة** أى غير لازمة. و هى كلّ صفة لايجب ثبوتها للحقيقة الموصوفة بها. و هى إمّا سريعة الزوال، **كالضحك بالفعل للإنسان**، و إمّا بطيئة الزوال كالشباب له. و **قد تكون لها عوارض لازمة.** و هى كلّ صفة واجبة الثبوت للموصوف بها، لامتناع انفكاكها عنه حينئذ، و كون المعنى من اللزوم ذلك.

و اللازم قد يكون للوجود كسواد الزنجى، و قد يكون للماهيّة. و هو إمّا بيّن، و هو الذى يلزم من تصوّر الملزوم تصوّره كالانقسام بمتساويين للأربعة؛ و إمّا غير بيّن،

الوجه الحدّى التفصيلى لميلزم حضور أجزائه فى العقل متميّزة فلا حاجة للسواد فى وجوده الذهنى إلى تلك الأجزاء قبل التفصيل. هذا ما ذكره بعض الفضلاء.

أقول فى الجواب: إنّ الوجود مفهومه أعمّ من جميع الذاتيات و إن لميكن ذاتياً. و الذاتى كلّما كان أعمّ كان أبسط فلابدّ أن يكون فى الذاتيات ما لا أعمّ منه فلزم حينئذ أن لا أبسط منه لا فى الواقع و لا فى نحو التحليل الذهنى و إلا لميكن الوجود أعمّ المفهومات. و أيضاً لصاحب هذا الكتاب برهان على حصر المقولات و هى الأجناس العالية فى خمسة فكلّ منها يكون عنده أعمّ الذاتيات فتكون بسيطة لا محالة. و تركّب الماهية من فصول متساوية قد أبطلناه سيّما إذا كانت غير متناهية.

١ـ قوله: «على أنّ كلّ كثرة لابدّ فيها من الواحد»

قيل عليه: «لمانع أن يمنع كون البسيط الحقيقى مبدءاً للمركّبات مطلقاً إلى أن يقوم عليه البرهان، فإنّ القدر الواجب كون المركّب لابدّ له من الانتهاء إلى أجزاء يتقوّم هو بها، و أمّا انتهائه إلى ما ليس بمركّب فليس بيّناً بنفسه. و الكثرة لابدّ فيها من الواحد العددى لا من الواحد الحقيقى. فالأولى الرجوع إلى التمسك بالبرهان كالتطبيق و نحوه».

أقول: الأولى التمسّك بما ذكرنا.

و هو ما لايكون كذلك، و إنّما يلحقه بتوسّط غيره كمساواة الزوايا القائمتين للمثلّث. و يسمّى ذلك الغير وسطاً. و هو محمول[١] يلحق الموضوع بسبب[٢] محمول آخر أعنى المقترن بقولنا: "لأنّه"[٣] حين يقال: "لأنّه كذا" كالضاحك اللاحق للإنسان بتوسط

١ـ قوله: «هو محمول»

هذا الضمير إمّا راجع إلى قوله: «ما لايكون كذلك» أو إلى «غير بيّن» إن كانت النسخة: "بسبب محمول آخر" و إلى «ذلك الغير» إن كانت النسخة: "بسببه محمول آخر".

٢ـ آ: بسببه

٣ـ قوله: «أعنى المقترن بقولنا: لأنّه»

اعلم أنّ الوسط قد يقال بهذا المعنى و هو الواسطة فى الإثبات و الأوسط فى البرهان، و قد يقال لمعنيين آخرين: أحدهما الواسطة فى العروض و الثانى الواسطة فى الثبوت كتوسّط النار فى اتصاف الماء بالسخونة. فما لا وسط له فى الإثبات يكون أوّلياً و ما لا وسط له فى العروض يكون محمولاً ذاتياً. و هو الذى يبحث عنه فى العلوم، و مقابله العرض الغريب الذى لايبحث عنه فى العلوم. و أمّا الذى لا واسطة له بالمعنى الثانى فيجوز أن يبحث عنه فى العلوم النظرية و كذا مقابله، فإنّ سخونة الماء الحاصل له بالقسر يبحث عنها فى العلم الباحث عن أحواله.

و اعلم أنّ اللازم البيّن ممّا يقال له الأوّلى أيضاً و المقدمة المشتملة عليه يقال لها أوّلية. و المقدّمة الأوّلية كما يقال لمثل "الكلّ أعظم من جزئه" كذلك يقال لما لايكون محمولها أعمّ من موضوعها مثل قولنا: "كلّ مثلّث فزواياه مساوية لقائمتين" فإنّ هذا لايحمل على ما هو أعمّ من المثلث حملاً كلياً. و ليس من شرط الأوّلى بالمعنى الثانى أن لايكون بينه و بين الموضوع واسطة، فإنّ بين المثلث و العارض المذكور حدود أو وسائط كلّها أقرب بل الشرط هو عدم الواسطة فى العروض. و مثل هذا القول يسمّى مقدّمة محمولها أوّلى، و فى الأوّل يسمّى المقدمة الأولية.

و أمّا قوله: «يسمّى اللوازم الغير المتكافئة» الظاهر أنّ هذه التسمية إنّما وقعت منهم على اللوازم التى بعضها أوساط للبعض فى الثبوت لا التى يكون بعضها أوساطاً للبعض فى الإثبات أى الحدود البرهانية كما فهمه. و كذا الحكم بنفى اللاتناهى إنّما يجرى فى ما لها

التعجّب، و تسمّى اللوازم الغير المتكافئة، إذ المتكافئة ما لايكون البعض بتوسّط البعض كالضاحك و الكاتب.

و لابدّ من انتهاء اللازم بالوسط إلى لازم لا وسط له، و إلا لزم الدور أو التسلسل. و هما محالان فى اللوازم الخارجيّة، و هى التى لها صورة فى الخارج، للبرهان الدالّ على وجوب انتهاء السلاسل المجتمعة الآحاد المترتّبة فى الوجود، بخلاف اللوازم الاعتباريّة ككون الاثنين نصف الأربعة و ثلث الستّة و رُبع الثمانيّة، و هلُّم جرّاً إلى غير النهاية؛ و لأنّه لو لم‌ينته إلى لازم لا وسط له لزم انحصار ما لايتناهى بين حاصرين: الماهيّة و أىّ لازم فرض.

و اللازم البيّن إمّا تامّ، و هو الذى يمتنع رفعه[1] فى العين و الذهن، و إمّا ناقص يمتنع رفعه فى العين دون الذهن كعمى الأكمه، فإنّه يمكننا رفعه عنه فى الذهن و تصوّره بصيراً دون العين. و إلى التامّ أشار بقوله:

و اللازم التامّ ما يجب نسبته إلى الحقيقة لذاتها كنسبة الزوايا الثلاث إلى المثلّث أى كذى الزوايا الثلاث له،[2] **فإنّها ممتنعة الرفع في الوهم. و ليس أنّ الفاعل جعل المثلّث ذا زوايا ثلاث، إذ لو كان كذا لكانت** أى الزوايا الثلاث، **ممكنة اللحوق و اللالحوق بالمثلّث، فكان**[3] **يجوز تحقّق المثلّث دونها** أى دون الزوايا الثلاث، و هو محال، لامتناع تحقّقه دونها. فليس كونه ذا زوايا ثلاث بجعل جاعل، بل علّته هى نفس المثلّث[4] لا

أوساط فى الإثبات أعنى الغير البيّنة، إذ ربّما يتعاكس الوسط و ذو الوسط فى نحوى البرهان اللمّى و الإنّى كما حقّق فى مظانّه. و ربّما يحصل ذو الوسط أى العلم الكسبى بالحدس أو المشاهدة الإشراقية كما سيصرّح به الشيخ (قدس سرّه).

١ـ س: دفعه

٢ـ قوله: «أى كذى الزوايا الثلاث»

إنّما أدخل لفظ ذى على الزوايا لأنّ اللازم فى عرفهم هو العرضىّ المحمول بهو هو لا مبدأه لأنّه غير محمول مؤاطاة.

٣ـ س: و كان

٤ـ قوله: «بل علّته هى نفس المثلّث»

غير. و إليه أشار بقوله: «لذاتها» أى لذات الحقيقة لا لفاعل خارج. و هذا مذهب بعض الحكماء. و عند البعض علّته علّة الحقيقة بتوسّطها. و هما صحيحان، لجواز إسناد المعلول إلى العلّة القريبة و البعيدة. و على هذا يكون معنى كون اللازم لا بجعل جاعل أنّه ليس بفاعل مباين لهما أى للحقيقة و علّتها، إذ بعض الصفات يحتاج معهما إلى غيرهما، لا أنّه ليس بفاعل مطلقاً.

و الذاتى كالحيوان للإنسان يُشارك اللازم فى هذا المعنى، لأنّه أيضاً ليس بفاعل مباين للإنسان و علّته، لأنّ الذى جعلهما إنساناً و مثلّثاً[1] جعلهما حيواناً و ذا الزوايا، إذ لو اختلف الجعلان لأمكن جعلهما إنساناً و مثلّثاً دون جعلهما حيواناً و ذا الزوايا، و هو محال.

و اللازم و الذاتى و إن اشتركا فى هذا لكن لم‌يمتنع إسناد اللازم إلى الماهيّة، لتأخّره عنها[2] بخلاف الذاتى لتقدّمه عليها، فتعيّن إسناده إلى علّة الماهيّة.

و لمّا كانت العلل المفارقة علّة الذاتيّات و اللوازم عند حصول الاستعداد للماهيّة، فلايكون الماهيّة علّةً تامّةً لها.[3] و كما أنّها علّةٌ مّا للوازم فهى علّةٌ مّا للأعراض

و التحقيق أنّ لازم الماهية غير مجعول أصلاً و لا مفتقر إلى جعل و تأثير مطلقاً لا تأثير الماهية كما رآه بعض الحكما مطابقاً لما ذكره الشارح، و لا من علّة الماهية بتوسطها كما رآه آخرون، إذ البرهان كما يجرى فى نفى تأثير الفاعل المبائن فيه كذلك يجرى فى نفى تأثير الماهية فيه، فإنّ المحوج إلى العلّة هو الإمكان الخاصّ. و هو مسلوب فى نسبة لازم الماهية إليها. تأمّل فيه فإنّه غامض.

١ـ قوله: «لأنّ الذى جعلهما إنساناً و مثلثاً»

أى جعلهما حيواناً و ذا الزوايا بنفس ذلك الجعل لا بجعل مستأنف. و هذا فى الحقيقة اعتراف بعدم كون اللازم مفتقراً إلى جعل إنّما المفتقر إليه هو الماهية لا غير.

٢ـ قوله: «لتأخّره عنها»

فى هذا التأخّر نظر بل الحقّ أنّ ثبوت اللازم فى مرتبة ثبوت الملزوم و إن كان غيره بالمعنى و المفهوم.

٣ـ قوله: «فلايكون الماهية علّة تامّة لها»

المفارقة، إذ لولا استعداد الماهيّة لها لما أمكن حصولها من المفارق، إلا أنّ عليّتها للّوازم أظهر منها للأعراض المفارقة. و لايخفى أنّ اللوازم المحتاجة إلى العلّة هى الخارجية، و أمّا الاعتباريّة فلاتحتاج إلى علّة غير المعتبر.

الضابط الرابع
في الفرق بين ما للشيء من ذاته
و هي العوارض الذاتيّة[1] و بين ما له من غيره، و هي العوارض الغريبة

قد أشرنا إلى ما فيه. و الحقّ أنّ الماهية بالقياس إلى لازمها التامّ علّة تامّة بمعنى أنّها أينما تحقّقت و فى أىّ مرتبة فرضت كان اللازم معها، لما عرفت من أنّ ثبوت اللازم ليس بجعل جاعل أصلاً لا من قبل الماهية و لا من قبل جاعلها. و لو كانت الماهية مستغنية عن الجعل كان اللازم أيضاً لا مجعولاً بلا مجعولية الماهية. فعند عدم الاستغناء كان المجعول نفس الماهية أو نفس وجودها على اختلاف الرأيين لا اللازم و لا وجوده أصلاً إلا بالعرض. هكذا يجب أن يحقّق المقام. و سيأتى ما فى جعل الماهية من كلام الشيخ.

١ـ قوله: «و هى العوارض الذاتية»

قد أشرنا إلى أنّ العوارض و المحمولات منها ما لا واسطة له فى الإثبات و يقال له البيّن، و يقابله الغير البيّن.

و منها ما لا واسطة له فى الثبوت و يقال له ما للشىء من ذاته بمعنى أنّ موجبه و علّته نفس الحقيقة، و يقال له العرض الذاتى. و يقابله ما يكون بينه و بين الذات واسطة أو وسائط. و القول المشتمل على هذا المحمول الذاتى يسمّى مقدّمة محمولها أوّلى كما أنّ القول المشتمل على ما لا وسط له فى الإثبات يسمّى مقدّمة أولية.

و منها ما لا وسط له فى العروض غير المساوى للأعمّ و الأخصّ و يقال له العرض الذاتى. و هو بهذا المعنى غير العرض الذاتى بالمعنى الأوّل و يقابله العرض الغريب الذى لايبحث عنه فى العلوم. و المراد من العرض الذى يلحق الماهية لا من غيرها هو ما لا وسط له فى الثبوت. و هو المذكور فى هذا الضابط بيانه و بيان مقابله، كما أنّ المذكور فى الضابط المقدّم بيان ما لا وسط له فى الإثبات و بيان مقابله.

هو أنّ كلّ حقيقة إذا أردت أن تعرف ما الذي يلزمها لذاتها بالضرورة دون إلحاق فاعل[١] و ما الذي يلحقها من غيرها، فانظر إلى الحقيقة وحدها و اقطع النظر عن غيرها، فما يستحيل رفعه عن الحقيقة ـ و هو تابع للحقيقة ـ فموجبه و علّته نفس الحقيقة. و إنّما قال: «و هو تابع للحقيقة» احترازاً عن جزئها، لأنّه يستحيل رفعه عنها مع أنّه يوجِبها لا أنّها توجبه، **إذ لوكان الموجب غيرها لما** أمكن ملاحظة وجوبه بدونه، لأنّ المعلولات الممكنة إنّما يجب وجودها بعللها، فإذا قطع النظر عنها لم‌يجب وجودها بل تبقى على إمكانها، و لهذا قال: **لكان ممكن اللحوق و الرفع**، إذ التقدير قطع النظر عن غيرها مع أنّه الموجب فرضاً لكنّه مستحيل الرفع بالفرض، فالموجب نفس الحقيقية لا غيرها. و لأنّه إذا وُجد شيء من قطع النظر عن شيء آخر أو فُرِض عدمه، فإنّ ذلك الشيء لايكون علّةً للآخر و لا الآخر معلولاً له.

فإذا نظرنا إلى الجسم مثلاً و قطعنا النظر عن جميع العوارض و تأثير الفاعل الخارجي، فالواجب له حينئذ هو المقدار و الوضع المطلقان الشاملان لجميع المقادير و الأوضاع المتعيّنة المخصوصة المنطبقان على كلّ واحد واحد منهما، لا المقدار و الوضع المخصوصان كذراع مثلاً أو أكثر أو أقلّ و كانتصاب و انبطاح و نحوهما. و لمّا لم‌يمكن ملاحظة الجسم بدون المطلقين و أمكنت بدون المخصوصين، وجب إسناد الأوّلين إلى ذات الجسم و الآخرين إلى أمر خارج عن الجسم، لأنّهما ممكنان بالنسبة إليه لا واجبان كالمطلقين. و كلّ ممكن لابدّ له من سبب. و ذلك السبب ليس ماهيّة الجسم، لأنّ نسبتهما إليه الإمكان، و نسبة المعلول إلى العلّة الوجوب كما ستعرف، فتعيّن معلوليّتهما لأمر خارج عن الجسم.

و الجزء من علاماته تقدّم تعقّله على تعقّل الكلّ، لاستحالة تعقّل الكلّ دون تعقّل الجزء أوّلاً، **و أنّ له مدخلاً في تحقّق[٢] الكلّ**، و هو كونه علّةً ناقصةً له، **و لهذا يعدم بعدمه و لايوجد به وحده بل به و بسائر الأجزاء و الشرائط.**

١ـ س: الفاعل

٢ـ آ: تعقل

و الجزء الذي يوصف به الشيء ـ كالحيوانيّة للإنسان و نحوها ـ أى و نحو الحيوانيّة كالناطقيّة للإنسان، سمّاه أتباع المشّائين ذاتيّاً، و نحن نذكر في هذه الأشياء ما يجب.

و العرضي[١] اللازم أو المفارق أى العرضى سواء كان لازماً أو مفارقاً، متأخّر عن الحقيقة تعقّله، و الحقيقة لها مدخلٌ مّا في وجوده، لأنّ وجوده تبع لوجودها كما تقدّم بيانه، فيتأخّر وجوده عن وجودها، و كذا تعقّله عن تعقّلها. فالعرضى[٢] يُقابل الذاتى فى هاتين العلامتين.

و العرضي[٣] قد يكون أعمّ من الشيء كاستعداد المشي للإنسان الشامل له و لغيره، و قد يختصّ به كاستعداد الضحك للإنسان، إذ لا وجود له فى غيره، و هو ظاهر.

الضابط الخامس

في أنّ الكلّي لايقع في الوجود الخارجي

على ما قال: هو أنّ المعنى العامّ[٤] أى الكلّى، لايتحقّق في خارج الذهن أى يمتنع

١ـ ش: العرض

٢ـ س: فالعرض

٣ـ ش: العرض

٤ـ قوله: «إنّ المعنى العامّ»

المراد بالمعنى العامّ هاهنا ما يعتبر فيه العموم و الكلّية سواء كان على وجه الدخول كما فى الكلّى العقلى أو على وجه العروض كما فى الكلّى الطبيعى باصطلاح بعض المنطقيّين.

أمّا الأوّل فلا شبهة فى كونه غير موجود فى الخارج. و أمّا الكلّى بالمعنى الثانى أى الموصوف بالكلية فهو أيضاً كذلك بحسب البرهان الذى أفاده الشيخ و غيره و لا خلاف فيه أيضاً. و أمّا الكلّى الطبيعى بمعنى الماهية من حيث هى هى بلا اشتراط عموم و لا خصوص و لا اشتراط عدمهما أيضاً ففى وجوده و عدمه خلاف بين أهل النظر. فالحكماء على أنّه موجود بعين وجود أشخاصه، و جمهور المتكلمين على أنّه موجود بمعنى وجود أشخاصه. و الكلام من الطرفين مذكور فى الكتب المتداولة. و الحقّ عندنا أنّ الماهية من

حصوله فيه، **إذ لو تحقّق** **أي الكلّي** في الخارج، **لكان له هويّة** أی متعيّنة متشخّصة **يمتاز** أی ذلك المعنی بتلك الهويّة المتشخّصة **عن غيره** أی عن الماهيّات الخارجيّة، **لايُتصوّر الشركة فيها** أی فی تلك الهويّة، و إلا لما امتاز بها عن غيره، **فصارت** أی تلك الهويّة **شاخصةً** أی جزئيّة تمنع الشركة. و فی بعض النسخ:"شخصيّة" و المعنی ما ذكرنا. و

حيث هی هی ليست بموجودة بالذات بل الموجود بالذات هو الشخص و المتشخّص بنفسه، بناءً علی أنّ أثر الجاعل و الأمر المتحقّق بالذات هو نفس وجود الممكن لا ماهيته. و الوجود هو المتشخّص بنفسه لكنّ الماهية متحدة مع ما هو موجود بالذات و متشخّص بالذات فتكون موجودة بالعرض، كما أنّها تتشخّص أيضاً بالعرض بتبعيّة الوجود اتباعَ وجود الظلّ لذی الظلّ.

فإن قلت: البرهان المذكور فی المتن كما دلّ علی نفي وجود المعنی العامّ كذلك دلّ علی نفی الكلّی الطبيعی بالمعنی الأخير فكيف يسع الحكماء القول بوجوده؟

قلنا: الذی أفاده البرهان أنّ الذی يعتبر فيه العموم لايمكن أن يكون موجوداً بناءً علی أنّ الموجود فی الخارج لاينفكّ عن التشخّص و الخصوصية، لأنّ العموم و الخصوص متنافيان. و لايفيد البرهان أنّ الشیء الذی يصلح أن يكون عاماً لايمكن وجوده، إذ لا منافاة بين المتخصّص بالفعل و بين ما من شأنه أن يعمّ بالقوّة.

و ما قيل: إنّ الشیء ما لم‌يتشخّص لم‌يوجد معناه ما لم‌يتشخّص سواء كان التشخّص داخلاً فيه مقوّماً له كالشخص أو عارضاً له خارجاً عنه بوجه كالطبيعة لم‌يوجد. فالطبائع النوعية و الجنسية عند وجود أفرادها الشخصية تصير موجودة متشخّصة بوجوداتها و تشخّصاتها(*) و هی من ذاتيّات الأشخاص و عرضيّات الماهيات فی ظرف التحليل لا فی الخارج.

(*) التشخّص كالوجود ليس عروضه للماهية عروضاً بحسب الوجود حتّی يحتاج عروضه إلی تشخّص المعروض قبله بل هو متّحد معها جعلاً و وجوداً و عارض لها تحليلاً و ذهناً، كما هو شأن عوارض الماهيات كالفصل للجنس و الجنس للفصل و الوجود للماهية لا كما هو شأن عوارض الموجودات [ق: الوجودات] و إن كانت أعمّ من الماهيّات كالماشی للإنسان و الأبيض للحيوان. (منه قدّس سرّه)

الأوّل أصحّ، لأنّ اصطلاحه فى هذا الكتاب التعبير عن الجزئى الحقيقى بالشاخص كما تقدّم. **و قد فُرِضت عامّةً** أى كليّةً لاتمنع الشركة، **هذا محال**. و بعبارة أخرى الموجود فى الخارج لابدّ له من تخصّص لايشاركه فيه غيره. فما لا تخصّص له لايوجد فيه، لكنّ الكلّى لا تخصّص له، فلايوجد فيه.

و المعنى العامّ و هو الكلّى، **إمّا أن يكون وقوعه على كثيرين بالسواء ـ كالأربعة على شواخصها ـ** أى كوقوع الأربعة على جزئيّاتها، **و يسمّى العامّ المتساوي** أى أفراده فى معناه. و هو ما يسمّيه الجمهور المتواطى أى المتوافق أفراده فى معناه. و فى أكثر النسخ: "و يسمّى العامّ المتساوق" و المعنى ما ذكرنا، **و إمّا أن يكون على سبيل الأتمّ و الأنقص كالأبيض على الثلج و العاج و سائر ما فيه الأتمّ و الأنقص** كالموجود على الواجب و الممكن،[1] فإنّ البياض و الوجود فى الثلج و الواجب أتمّ منهما فى العاج و الممكن، **نُسمّيه المعنى المتفاوت**، لتفاوت أفراده فى معناه.

و هو ما يُسمّيه الجمهور المشكّك، لأنّه يُشكّك الناظر فيه هل هو متواطى أو مشترك، لمشابهته كلاً منهما من وجه. ثمّ التشكيك قد يكون بالأتمّ و الأنقص كما ذكره، و قد يكون بالتقديم و التأخير كالموجود على العلّة و المعلول، و قد يكون بالأولى و الأحرى كهذا المثال أيضاً.

فإذا تكثّرت الأسماء لمسمّى واحد سُميّت مترادفةً كالليث و الأسد، **و إذا تكثّرت مسمّيات أسم واحد لايكون وقوعه عليها بمعنى واحد سُمّيت أمثاله مشتركةً** كالعين

١ـ قوله: «كالموجود على الواجب و الممكن»

اعلم أنّ الوجود عند الشيخ لمّا كان من الانتزاعيات العقلية و لا تحقّق له فى الأفراد الممكنة فليس يجرى فيه الأتمّ و الأنقص و الأشدّ و الأضعف، إذ معنى الأتميّة و الأشدّية ازدياد الطبيعة العامّة فى بعض الأفراد و كثرة ترتّب الآثار أو كون الأشدّ بحيث يوجد فيه ما يوجد فى الأضعف مع زيادة تحقيقاً أو تقديراً على اختلاف التفاسير. و شيء من هذه المعانى لايجرى فى الأمور الانتزاعية. و هذا و إن كان بحثاً على المثال لكنّ الغرض التنبيه على حقيقة الحال.

على الباصرة و الجارية. و كأنّه احترز بقوله: «لايكون وقوعه عليها بمعنى واحد» عن المشترك المعنوى كالإنسان على زيد و عمرو، و هو مستغنى عنه، لخروج المشترك المعنوى عنه، لاتّحاد مسمّاه و تكثّر مسمّى المشترك اللفظى. و بمثل ذلك يُعرف أنّه ليس احترازاً عن المشكّك.

فإن قيل: مسمّى المشترك المعنوى متكثّر باعتبار حصصه[1] فى أفراده على ما ذهب إليه فى التلويحات.

قلنا: ليس الكلام فى ذلك، بل فى المعنى الذى هو المفهوم من ذلك المشترك، و هو شيء واحد لا كثير.

و **الإسم إذا أطلق في غير معناه لمشابهة** كالفرس المنقوش،[2] **أو لمجاورة** نحو جرى الميزاب لمجاورته الماء، **أو ملازمة** كإطلاق إسم الكلّ على الجزء، و السبب على المُسبّب و بالعكس لتلازمهما **يسمّي** أى ذلك الإطلاق **مجازيّاً**، و ذلك الإسم مجازاً إن لم يُترك الوضع الأوّل. و إن تُرِك سُمّى منقولاً شرعيّاً إن كان الناقل هو الشرع كالصلاة التى فى أصل اللغة للدعاء، و فى الشرع نُقلت إلى الأركان المعهودة و الأذكار المخصوصة؛ و عرفياً إن كان الناقل هو العرف العامّ كالدابّة التى فى الأصل لكلّ ما يدُبّ على وجه الأرض ثمّ نُقلت إلى الفرس؛ و اصطلاحاً إن كان الناقل العرفَ الخاصّ كاصطلاحات النُظّار و الصنّاع و غيرهما.

الضابط السادس

في وجه الحاجة إلى المنطق

و تقريره **هو أنّ معارف الإنسان**[3] يعنى معلوماته المنحصرة فى التصوّر و التصديق

١ـ آ: تخصصه

٢ـ و يجب أن يكون التشابه فى الأمور المشهورة كالشجاعة فى الأسد. (ش)

٣ـ قوله: «معارف الإنسان فطرية و غير فطرية»

هذه الدعوى مقدّمة فطريّة، و لهذا وقع الاكتفاء بذكرها من غير إقامة دليل كما فعله

ليست كلّها بديهيّة، و إلا لما جهلنا شيئاً نحتاج في تحصيله من حيث هو إلى الفكر أى و إلا لما احتجنا فى تحصيل شىء إلى الفكر، **و لا كسبيّة،** و إلا لما حصّلنا على شىء، **بل بعضها فطريّة** أى بديهيّة لاتفتقر إلى اكتساب من حيث هى، **و غير فطريّة** أى و بعضها غير فطريّة يفتقر إليه من حيث هى.

و باعتبار هذه الحيثيّة خرجت التصديقات الأوّليّة المتوقّفة على تصوّرات غير فطريّة عن قسم غير الفطرى و دخلت فى قسم الفطرى، لأنّها لم‌تفتقر إلى الاكتساب من حيث هى تصديقات، بل افتقرت إليه من جهة التصوّرات اللازمة لها. و لهذا لايتوقّف الحكم فيها بعد تصوّر طرفيها على شىء آخر.

فالفطري أى البديهى **من التصوّرات ما لايكون حصوله فى العقل موقوفاً على طلب و كسب** كتصوّر النور و الظلمة و نحوهما، **و من التصديقات ما يكون تصوّر طرفيه** ـ و إن كان بالكسب ـ **كافياً فى جزم الذهن بالنسبة بينهما** كقولنا: "الكلّ

بعضهم، فإنّ كلّ عاقل يجد من نفسه أنّه يحصل له بعض التصوّرات أو التصديقات كتصوّر الحرارة و البرودة و التصديق بأنّ النفى و الإثبات لايجتمعان و لايرتفعان من غير اكتساب و نظر. و يحصل له بعض آخر كتصوّر العقل و النفس و التصديق بأنّ العالم حادث بالنظر و الاكتساب. و هذا الطريق ـ أعنى الإحالة إلى الفطرة ـ أسلم من تكلّف الاستدلال عليه بأنّه لو كان الكلّ من كلّ منهما نظريّاً لدار أو تسلسل، أو بديهيّاً لما احتجنا فى شىء منهما إلى فكر، فإنّه مع ما فيه من التوقف على امتناع اكتساب التصوّر من التصديق ثمّ على حدوث النفس على ما هو المشهور لايتمّ إلا بدعوى البداهة فى مقدّمات هذا الدليل و أطرافها. و ذلك كاف فى نفى كسبيّة الكلّ فلا حاجة إلى الدليل عليه. ثمّ لابدّ من دعوى البداهة فى ثبوت الاحتياج إلى الفكر و ذلك بعنيه دعوى البداهة فى عدم بداهة الكلّ فليكتف به أوّلا. هذا ما ذكره بعض المحقّقين.

أقول: لم‌يرد به الاعتراض لأنّه غير وارد، إذ لا منافاة بين إثبات شىء بطريق و بين إثباته بطريق أسهل أو أصعب بل أراد التنبيه على مسلك سهل المأخذ. و لعلّ من ذكر الاستدلال على هذا التقسيم أراد أن ينبّه على الوجه اللمّى. و لا شبهة فى أنّ معرفة الشىء على الوجه اللمّ أشرف و أحكم.

أعظم من الجزء".

و **غير الفطري** أى الكسبي من التصوّرات، **ما يتوقّف حصوله في العقل على طلب و كسب**[1] كتصوّر الملك و الجنّ، و من التصديقات ما لايكفى تصوّر طرفيه فى جزم

١ـ قوله: «ما يتوقّف حصوله فى العقل على طلب و كسب»

قد أورد عليه أنّه ما من تصوّر و لا تصديق أيضاً إلا و يمكن حصوله بلا طلب و كسب بل بمجرّد الحدس كما لصاحب القوّة القدسيّة فتعريف الغير الفطرى من التصوّر و التصديق بهذا غير صحيح.

و ربّما يجاب بأنّه يكون فطرياً بالنسبة إليه غير فطريّ بالنسبة إلى غيره؛

و ردّ بأنّ حصول تلك القوّة لكلّ فرد ممكن بالذات فلايتوقّف حصوله بالنسبة إليه على نظر و كسب، إذ معنى التوقف أن لايمكن حصول الشيء إلا بعد آخر.

و أجاب بعض المحقّقين بـ«أنّا لم نسلّم أنّ معنى التوقّف ما ذكرتم فإنّهم جوّزوا تعدّد العلل المستقلّة لمعلول الشخصى على سبيل التبادل أعنى التبادل الابتدائى. و لا شكّ أنّه يمكن حصول المعلول بدون كلّ منهما لإمكان وجوده بالأخرى. فلو كان معنى التوقف ما ذكرتم لميكن شيء منهما علّة له، إذ العلّة هو ما يتوقّف عليه الشيء بل التوقّف هو الأمر المصحّح للفاء. و لا شكّ أنّه يصحّ فى الصورة المذكورة هذا» انتهى كلامه.

و أقول: هذا الجواب غير سديد و تجويز توارد العلل المستقلّة على معلول شخصى ممّا يصادمه البرهان القطعي الدالّ على استحالته كما بيّن فى مقامه. و بالحقيقة العلّة و الموقوف عليه فى المواضع التى يترآى فى ظاهر الأمر أنّ فيها تعدّد العلل هو القدر المشترك بينها لا الخصوصيات، كما فى عليّة إعدام أجزاء المركّب لعدم ذلك المركّب. فإنّ العلّة هناك لعدمه هى عدم جزء مّا له بل عدم جزء مّا لعلّته التامّة المركّبة من تلك الأجزاء و غيرها. و هو أمر واحد لا تعدّد فيه.

ثمّ قال: «و الحقّ فى الجواب أن يقال: لانسلّم إمكان حصول ذلك العلم المخصوص بغير الكسب، فإنّ العلم الحاصل بالكسب غير العلم الحاصل بالحدس بالشخص. فعلم من هذا المقام أنّ البداهة و الكسب يختلف باختلاف النشئآت و الأطوار كما يختلف باختلاف الأشخاص و الأوقات» فتأمّل فيه.

العقل بالنسبة بينهما، بل يحتاج إلى دليل كقولنا: "العالم حادث أو قديم".

و المجهول إذا لم‌يكفه التنبيه و الإخطار بالبال كما فى كثير من البديهيّات التى يشتمل عليها هذا الفنّ، كما[1] صرّح به فى التلويحات حيث قال: «و من الضروريات ما يُنبَّه عليها دون الحاجة إلى معلوم و آلة. و كثير من هذا العلم هكذا، و يبتنى عليه غيره، فلايُحوج إلى قانون آخر ليتسلسل».[2]

و ليس ممّا يتوصّل إليه بالمشاهدة الحقّة[3] **التي للحكماء العظماء** كمعرفة النفوس و العقول و الأنوار المجرّدة الحاصلة بالتوصل إلى مشاهدتها بطريق الرياضات و المجاهدات دون سبيل الفكر و المقالات، إذ لايكشف المقال عنها غير الخيال. و إذا لم‌يكفه التنبيه و ليس ممّا يُشاهَد فلابدّ من اقتناصه بالفكر. و هو ترتيب أمور معلومة مناسبة ترتيباً خاصّاً يتأدّى منها إلى المجهول، إذ ليس كلّ معلوم يوصِل إلى أىّ مجهول كان، بل لكلّ مجهول معلومات مناسبة هى الموصلة إليه دون ما عداها، و ليست المعلومات المناسبة تُوصِل إلى المجهول كيف كانت، بل لابدّ لها من ترتيب خاصّ هو الموصل لا غير. و لهذا لم‌يكتف بقوله:

لابدّ له أى لذلك المجهول، **من معلومات موصلة إليه**[4] أى إلى المجهول بل أردفه

١ـ س: على ما

٢ـ منطق التلويحات ٣

٣ـ قوله (ره): «و ليس ممّا يتوصّل إليه بالمشاهدة الحقّة»

هذا تصريح بما ذكره آنفاً من أنّ ذى الوسط يمكن أن يحصل من جهة أخرى فلايلزم التسلسل عند عدم انتهاء اللوازم الغير البيّنة إلى لازم بيّن، تأمّل.

٤ـ قوله: «من معلومات موصلة إليه»

من الناس من أنكر اكتساب النظريات من المعلومات مطلقاً و منهم من أنكر الاكتساب فى التصوّرات فقط. و استدلّ على ذلك بأنّ تحصيل العلم بالنظر غير مقدور لنا، لأنّ تحصيل التصوّرات غير مقدور، فالتصديقات البديهيّة غير مقدورة، فجميع التصديقات غير مقدورة. أمّا الأوّل فلأنّ طالبها إن كان عارفاً بها استحال طلبها لكونه تحصيلاً للحاصل. و إن كان غير عارف بها فكذلك لكون الطلب فعلاً اختياريّاً لابدّ فيه من تصوّر المطلوب.

و الجواب بكونه معلوماً من وجه مجهولاً من وجه غير مفيد، لأنّ الوجه الذى يصدق عليه أنّه معلوم غير الوجه الذى يصدق عليه أنّه مجهول لاستحالة صدق النفى و الإثبات على شيء واحد فيعود المحذوران عليهما.

و أمّا الثانى فلأنّ حضور طرفى التصديق إمّا أن يكون كافياً للتصديق البديهى. و يلزم أن يجزم الذهن بإسناد أحدهما إلى الآخر بالنفى و الإثبات أو لايلزم. فإن لم‌يلزم لم‌يكن القضية بديهيّة. و إن لزم كان التصديق واجب الحصول عندهما و ممتنع الحصول عند عدمهما. و ما يكون واجب الدوران نفياً و إثباتاً مع أمر غير مقدور نفياً و إثباتاً وجب أن لايكون مقدوراً، فثبت أنّ التصديقات البديهيّة غير مقدورة.

و أمّا الثالث فالبيان جار فيه بمثل ما مرّ فوجب أن لايكون شيء من العلوم مكسوباً. فهذه شبهة ذكرها بعض الفضلاء فى كتبه.

أقول: الجواب أمّا عمّا ذكره فى باب التصوّر فبأنّ التحقيق فى باب كون الشيء معلوماً من وجه هو أنّ وجه الشيء قد يؤخذ و يعتبر على وجه يصلح لأن يكون عنواناً لموضوع القضية المتعارفة، و قد يؤخذ و يعتبر لا على ذلك المنوال بل على أن يصلح عنواناً للقضية الطبيعيّة. ففى الأوّل يصير مرآة لملاحظة الأفراد كلاً أو بعضاً. و لهذا يسرى الحكم إليها كما فى قولك: كلّ كاتب كذا أو بعض الكاتب كذا أو ليس كذا، و فى الثانى يصير الوجه متصوّراً و مرئياً فقط و لايصير مرآةً لها. فقد تحقّق الفرق بين تصوّر الشيء بوجهه و بين تصوّر وجهه. و فى كلا الاعتبارين و إن كان المعلوم بالذات و بالحقيقة هو الوجه دون ذى الوجه إلا أنّ فى الأوّل يكون ذو الوجه متّحداً معه متصوّراً بتصوّره بالعرض و على سبيل التبعية، كما فى صورة المرآة، فإنّها المعلوم و المرئىّ بالذات، و ذو الوجه معلوم و مرئى بالعرض. و هذا القدر يكفى لتوجّه النفس إلى تحصيله من غير لزوم أحد المحالين لا تحصيل الحاصل و لا توجّه النفس نحو المجهول المطلق. فافهم إن شاء الله تعالى.

و عمّا ذكره ثانياً أنّ الإدراك التصديقى ضرب من الإدراك مبائن للتصوّر المقابل له فلايلزم من مجرّد حضور الطرفين و النسبة فى الذهن الإذعانُ بثبوت أحدهما للآخر أو نفيه عنه، و إن كان التصديق بديهيّاً. و البداهة فى التصديق لاينافى التأخّر عن حضور الطرفين، فربما يحتاج إلى قصد من النفس أو التفات إلى إخطاره بالبال.

بقوله: **ذات ترتيب موصل إليه منتهية** أى من معلومات منتهية **في التبيّن إلى الفطريّات**، و إلا يلزم الدور إن انتهى المعلومات الموصلة إلى المجهول فى التبيّن إليه، و التسلسل إن لم تنته إليه.

و لمّا كان لزوم الدور و بطلانه ظاهراً، لامتناع توقّف الشيء على نفسه، جنح عن بيان لزوم الدور إلى بيان لزوم التسلسل و قال: **و إلا يتوقّف كلّ مطلوب للإنسان على حصول ما لايتناهى قبله و لايحصل له أوّل علم** أى مكتسب، **قطّ**، لتوقّفه على محال، و هو حصول ما لايتناهى فى الذهن دفعةً، **و هو محال**، لحصول العلوم الكسبيّة لنا، و لأنّ العلوم ينزل من الفكر منزلة المادّة، و الترتيب منزلةَ الصورة؛ فصلاح الفكر يكون بصلاحهما و فساده بفسادهما أو فساد أحدهما.

و لأنّ كلاًّ من المادّة و الصورة منه تامّ و ناقص و باطل يُشبِه التامّ ـ كما سنُبيّن إن شاء الله تعالى ـ و الفطرة البشريّة لاتفى بالتمييز بين هذه الأحوال، و إلا لما خالف العلماء بعضهم بعضاً و لا الشخص الواحد نفسه فى وقتين، إلا من أُيِّدَ بروح قدسيّة تريه الأشياء كما هى فاحتيج إلى آلة مميّزة للخطأ[1] عن الصواب هى المنطق. فهو

ثمّ لايخفى على أحد أنّ الجمع بين التصوّرين و ضمّ أحدهما بالآخر غير وجود كلّ منهما فى النفس و غير وجودهما جميعاً. فهذا الجمع أمر غير واجب بل ممكن مقدور، فقس على ما ذكرناه فساد ما ذكره فى عدم اكتساب النظريات التصديقية من البديهيات، و لأنّ الأصل إذا بطل كان ما يبتنى عليه باطلاً أيضاً.

١ـ قوله: «فاحتيج إلى آلة»

قيل عليه: البيان المذكور إنّما دلّ على الاحتياج إلى معرفة الطرق [ق: الطريق] الفكريّة و موادّها على الوجه الجزئى لا على الوجه الكلّى. فقد ثبت الاحتياج إلى الأعمّ من المنطق لا إليه فلايتمّ التقريب.

و أجيب عنه بأنّ وقوع الخطأ بالفعل إنّما يستلزم عدم بداهة جميع الطرق الموصلة و موادّها. و معلوم أنّ العلم اليقينى لايحصل بالجزئيات النظرية إلا من الكليّات. فقد ثبت الاحتياج إلى القانون فى اكتساب المطالب فى الجملة. و لا معنى بالاحتياج هاهنا إلا هذا القدر.

علم يتعلّم فيه أصناف ترتيب الانتقال الموصل و ما يقع فيه ذلك مستقيماً و ما لايقع فيه.

الضابط السابع
في التعريف و شرائطه

و تقريره هو **أنّ الشيء إذا عُرّف لمن لايعرف**، إذ التعريف إنّما يمكن لمن لايعرف الشيء لا لمن يعرفه، و إلا لكان تحصيلاً للحاصل، و لأنّ معرّف الشيء ما يكون

فإن قلت: إنّما يلزم الحاجة إلى القانون المذكور إن لم‌يكن طريق آخر إلى تحصيل المطالب العلمية غير الفكر لكنّه ممنوع، فإنّ من الطرق تخلية النفس عن الشواغل و التوجّه إلى المبدأ الفيّاض ليفاض عليه الحقّ الصريح.

قلنا: قد وقعت الإشارة من المصنّف إلى أنّ الحاجة إلى المنطق إنّما هى بالنسبة إلى الذين يستفيدون المطالب بالنظر و الكسب، و أمّا غيرهم كمن يسلك طريق التصفية أو كالمؤيّد بالقوّة القدسيّة فيستغنى عنه.

فإن قلت: لايلزم من الدليل الاحتياج إلى جميع قوانين المنطق، فإنّه إنّما يدلّ على أنّا نحتاج إلى قانون مميز للخطأ عن الصواب و لو فى بعض الأفكار.

و يمكن الجواب بأنّه ما من مسألة من مسائل المنطق إلا و لها دخل فى العصمة عن الخطأ إمّا مدخلاً قريباً أو بعيداً حسب مراتب الموادّ و الصور. و ما من فكر إلا و يمكن الخطأ فى موادّه و صوره إلا العلوم المتّسقة كبعض المنطقيات. و لهذا لايحتاج إلى قانون آخر.

و فيه بحث و هو أنّه إذا كانت العصمة محتاجة إلى جميع المسائل فكان حصول المقصود مستحيلاً، إذ المسائل إنّما يظهر بتلاحق الأفكار فى مرور الأدوار.

و أجيب عنه بأنّ معنى التوقّف كما مرّ يرجع فى الحقيقة إلى المعنى المصحّح للفاء، و يكفى فى حصوله الاحتياج إلى المنطق [ق: المطلق] بالنسبة إلى بعض من أبعاض المسائل سيّما ما هو بمنزلة الدعائم و الأصول. فقد ثبت الاحتياج إلى الجميع فى الجملة. هذا ما قيل و هو كما ترى.

أعنى قولاً يكون معرفته[۱] سبباً لمعرفة ذلك الشىء أو لتمييزه عن كلّ ما عداه؛ **فينبغى أن يكون التعريف بأمور**، لا بأمر واحد كما ذهب إليه المتأخّرون من كون الناطق حدّاً ناقصاً و الضاحك رسماً ناقصاً، لأنّ تصوّر المجهول إنّما يستحصل[۲] بالفكر، و هو ترتيب أمور لا أمر واحد. و لأنّ المفرد لايُعرِّف،[۳] لأنّ تصوّره إن لم‌يستلزم تصوّر

۱ـ قوله: «أعنى قولاً»

إنّما فسّر الموصل بالقول أى المقول على الشىء لئلاّ يصدق على غير الأقوال الشارحة كالأجزاء الوجودية و كذات الفاعل و ذات الملزوم و غير ذلك، فإنّ المعرّف يجب أن يكون مقولاً أى محمولاً على المعرّف. و لهذا عرّف المعرّف للشىء بما يقال عليه لإفادة تصوّره.

فإن قلت: التعريف تصوير محض، و المعرّف من باب التصوّرات فلايكون فيه حمل، لأنّه مخصوص بالقضيّة فلايصحّ تعريف المعرّف للشىء بما يقال عليه أو يحمل عليه.

قلنا: المقصود بالذات من التعريف التصوير لا غير. و المعرّف أيضاً من باب التصوّرات كما ذكرت، و لكن لايلزم من ذلك أن لايكون محمولاً بل جميع أصناف المقول فى جواب ما هو و فى جواب أىّ شىء ـ مع أنّ المقصود منهما إفادة التصوير تامّاً أو ناقصاًـ يحمل على المسئول عنه فى الجواب. هذا هو التحقيق، و لا حاجة إلى الاعتذار الذى ذكره بعض من لم‌يجوّز تحقّق الحمل فى المعرّف من حيث هو معرّف بأنّ المراد بما يقال عليه ما من شأنه أن يقال. كيف! و عدّهم الحدّ بالنسبة إلى المحدود من أصناف المقول فى جواب ما هو ممّا يؤكّد ما ذكرناه و يخدش ما ذكره.

۲ـ س: يستحيل

۳ـ قوله: «لأنّ المفرد لايعرّف»

من الوجوه الدالة على أنّ التعريف لايجوز بالأمر الواحد و أنّ الفكر عبارة عن ترتيب أمور أنّ المعرّف يجب أن يكون معلوماً بوجه من الوجوه و إلا لكان طلبه محالاً. فالتعريف ينتظم من أمرين أعنى ذلك الوجه و مفرد آخر إن صحّ التعريف به. و منها أنّ التعريف بالمفرد عند من جوّزه لايكون إلا بالمشتقّ، و مفهوم المشتق مركّب من ذات مبهمة و صفة معيّنة.

المطلوب أو يستلزم[١] و لم‌يكن معلوماً، لم‌يكن معرّفاً. و إن كان معلوماً كان المطلوب معلوماً لعدم تخلّفه عنه فى المعلوميّة، فلا طلب و لا كسب. و لايتأتّى هذا فى المركّب، لجواز كون الترتيب مجهولاً.

و لأنّ الفصل أو الخاصّة لايدلّ على المطلوب بالمطابقة، و إلا كان إسمه بل إنّما يدلّ عليه بالالتزام. و هو مشتمل على قرينة عقليّة موجِبة لنقل الذهن من الملزوم إلى اللاّزم. و تلك القرينة إن صُرِّح بها اقتضت لفظاً آخر بإزائها، فكان الدالّ بالحقيقة شيئين لا شيئاً واحداً.

و لأنّ انتقال الذهن من شيء إلى شيء على سبيل اللزوم أمر ضرورى ليس للصناعة فيه مدخل. و الانتقال من الحدود و الرسوم إلى المطالب صناعى، و إنّما يتعلّق بالصناعة تأليف مفرداتها لا غير، فهى لاتكون إلا مؤلّفةً. و هذا الوجه قريب من الأوّل.

و لأنّ القول بأنّ المعرِّف من الأقوال الشارحة يناقض القول بجواز كونه مفرداً، و كذا القول بأنّ الفصل حدّ و الخاصّة رسم،[٢] القول بأنّهما موصلان بعيدان.

و إذا استحال أن يكون التعريف بأمر فيجب أن يكون بأمور **تخصّه** أى تخصّ تلك الأمور ذلك الشيء بأحد وجوه ثلاثة، فإنّ غير المختصّ بالشيء يمتنع تعريفه به، **إمّا لتخصّص**[٣] **الآحاد**، و هو أن يكون كلّ واحد من تلك الأمور التى هى أجزاء المعرّف مختصّاً بالشيء كقولنا فى تعريف الإنسان: "إنّه ناطق ضاحك كاتب متفكر" و هو رسم ناقص، لخلوّه عن الجنس.

أو لتخصّص[٤] **البعض**، و هو أن يكون بعض أجزاء المعرِّف مختصّاً بالمعرَّف دون البعض. فإن كان غير المختصّ جنساً قريباً، و المختصّ إمّا فصل أو خاصّة كقولنا فى تعريف الإنسان: "إنّه حيوان ناطق أو ضاحك" فهو حدّ تامّ أو رسم تامّ، و إن كان

١ــ ج: استلزم
٢ــ آ: + ناقص
٣و ٤ــ س: لتخصيص

جنساً بعيداً كقولنا: "إنّه جوهر ناطق أو ضاحك" كان حدّاً ناقصاً أو رسماً كذلك، و كذا إن كان عرضاً عامّاً، كما إذا بدّلنا الماشي بالجوهر و قلنا: "إنّه ماش ناطق أو ضاحك".

أو للاجتماع و هو أن يكون التعريف بأمور لايخُصّ آحادها الشيء و لا بعضها، بل يخصّه للاجتماع. و هو أن يختصّ مجموعها بالشيء دون شيء من أجزائه. و يسمّى الخاصّة المركّبة، لأنّ اختصاصه إنّما حصل بالتركيب كقولنا فى تعريف الخفّاش: "إنّه طائر ولود" فإنّ كلّ واحد منهما أعمّ منه، و المجموع مختصّ به، و هو إيضاً رسم ناقص.

و التعريف لابدّ و أن يكون بأظهر من الشيء[1] سواء كان تعريفاً حدّياً أو رسميّاً، لأنّ معرفته سبب لمعرفته، **لا بمثله** أي لا بما يُساويه فى الظهور و الخفاء يعنى فى المعرفة و الجهالة، **و ما يكون أخفى منه** أى و لا بما يكون أخفى من الشيء، **أو يكون لايُعرّف إلا بما عُرّف به** أي و لا بما يكون لايعرّف إلا بالمعرّف.

فقول القائل في تعريف الأب: "إنّه الذي له ابن" غير صحيح، فإنّهما متساويان في المعرفة و الجهالة، و من عرف أحدهما عرف الآخر، لأن المتضايفين إنّما يعلمان معاً. و من شرط ما **يُعرَّف به الشيء أن يكون معلوماً قبله**، لوجوب تقدّم العلّة على

١ــ قوله: «و التعريف لابدّ و أن يكون بأظهر»

قد شرط بعضهم شرطاً آخر و هو أن يكون بالمساوى فى الصدق. و إنّما ترك المصنّف هذا لأنّه ليس هذا الشرط مذهب المحقّقين من الحكماء فى مطلق التعريف. قالوا: لأنّ المقصود من التعريف التصوّر سواء كان بوجه مساو أو أعمّ أو أخصّ. و للصناعة فى جميعها مدخل، فلا وجه لعدم اعتباره. نعم يشترط ذلك فى المعرّفات التامّة. قال أبونصر الفارابى فى المدخل الأوسط بعد ذكر الحدود: «و ما كان منها أعمّ من المحدود كان ذلك حدّاً ناقصاً» ثمّ قال فى الرسوم: «و ما كان منها يفهم بنحو يخصّ الشيء و يساوى المفهوم عن إسم الشيء كان ذلك رسماً كاملاً. و ما كان منها أعمّ أو أخصّ كان ذلك الرسم رسماً ناقصاً». هذا كلامه و لميذكر فى الحدّ الأخصّ لعدم إمكانه. و ذلك لأنّ الأخصّ من عوارض الأعمّ سواء كان نوعاً له أو فصلاً مقسّماً أو خاصّة لنوع منه، و التعريف بالعرض لايكون حدّاً البتّة.

المعلول، مع أنّ معرفته سبب لمعرفته. **لا معه** كما فى المثال. و فى أكثر النسخ:"قبل الشىء لا مع الشىء" **أو قال**، و فى أكثر النسخ:"أو يقال" و كلاهما يحتاج إلى تأويل ليصحّ العطف على قوله: "فقول القائل"، إذ لايصحّ عطف الفعل على الإسم إلا بتأويل: "**النار هو الأسطقس الشبيه بالنفس**"**و النفس أخفى من النار**. و هذا مثال تعريف الشىء بالأخفى، و هو ظاهر.

وكذا قولهم: "إنّ الشمس كوكب يطلع نهاراً" أى غير صحيح، لأنّه تعريف الشىء بما لايُعرّف إلاّ به و لكن بمرتبة واحدة، إذ النهار لايُعرّف إلا بالشمس. و لهذا قال: و **النهار لايُعرّف إلا بزمان طلوع الشمس**. و قد يكون بمراتب كقولهم: "الاثنان هو الزوج الأوّل" و الزوج هو المنقسم بمتساويين، و المتساويان هما اللذان لايزيد أحدهما على الآخر، و اللذان لايزيد أحدهما على الآخر اثنان.

و إنّما أخّر التعريف بالأخفى عن التعريف بالمُساوى، لأنّه أدخل فى الخطأ. لأنّ المعرّف يجب أن يكون أعرف من المعرَّف. فأوّل مراتب الفساد فى التعريف أن يكون بالمساوى ثمّ بالأخفى ثمّ بنفسه كقولهم: "الزمان هو مُدّة الحركة" لأنّ الأخفى ربما كان أعرف من بعض الوجوه أو بالنسبة إلى بعض الناس، و لا كذلك نفس الشىء، ثمّ بما لايعرّف إلا به، لأنّ تعريفَ الشىء بنفسه يقتضى تقدّم العلم بالشىء على العلم به بمرتبة واحدة؛ و بما لايعرّف إلا به يقتضى تقدّمه إمّا بمرتبتين كما فى الدور الظاهر، و مثاله تعريف الشمس، أو بمراتب كما فى الدور الخفىّ، و مثاله تعريف الاثنين. و الدور الخفىّ أقلّ شناعةً من الظاهر و أردأ فى الحقيقة منه، لكثرة المراتب فى تقدّم الشىء على نفسه فيه.

و ليس تعريف الحقيقة مجرّد تبديل اللفظ أى و ليس تعريف الشىء عبارةً عن تبديل اللفظ بلفظ أشهر منه كما يقال لمن يعرف الخمر دون العقار و يسأل: ما العقار؟ فيقال: إنّه الخمر، **فإنّ تبديل اللفظ** بلفظ **إنّما ينفع لمن عرف الحقيقة و التبس عليه المعنى اللفظ**. و هو إنّما ينتفع به فى معرفة اللغات و معانى الألفاظ لا فى معرفة الحقائق.

و الإضافيّات ينبغي أن يُؤخَذ في حدودها السبب الموقع للإضافة، لأنّه لمّا امتنع

تعريف أحد المتضايفين بالآخر ـ لأنّ العلم بهما معاً لتساويهما فى المعرفة و الجهالة، مع وجوب تقدّم العلم بالمعرِّف على العلم بالمعرَّف ـ وجب أخذهما مجرّدين عن الإضافة و تعريف كلّ واحد منهما بالسبب الموقع للإضافة ليتحصّلا معاً فى العقل، ثمّ يُخصّ البيان بالذى يراد تعريفه منهما، فينتصب حدّاً له من غير لزوم دور و لا تعريف بالمساوى كقولنا فى تعريف الأب: "إنّه حيوان تولّد آخر من نوعه من نطفته من حيث هو كذلك" أى من حيث تولّد آخر من نوعه من نطفته. فالحيوان إحدى الذاتين المضافتين و هو الأب، و الذات المضافة الأخرى التى من نوعه هى الابن، و قد أُخذتا عاريتين عن الإضافة و تولّد آخَر من نطفته هو السبب الموقع للإضافة.

و يجب تكرار هذا السبب و إن نهى التكرار فى الحدود، و إلا لأمكن صدقه على الذات الموصوفة بالأبوّة، لا من جهة صفة الأبوّة، لكن المقصود تحديد الذات مع تلك الصفة. و بهذا التكرار اختصّ البيان بالأب من غير أن يكون فيه شيء يتبيّن بالابن أو حوالة تتوقّف عليه.

و **المشتقّات يؤخذ ما منه الاشتقاق مع أمر مّا في حدّها على حسب مواضع الاشتقاق** كقولنا فى تعريف الأسود: "إنّه شيء مّا قام به السواد". و إنّما ذكرها عقيب الإضافيّات ليعلم أنّها أيضاً ممّا يجب التكرار فى حدودها للحاجة، لأنّ الذات الموصوفة بالسواد لها اعتباران: الأوّل أخذها مع صفة السواد، و الثانى أخذها مجرّدة عنها، لكن المعرّف هو الأوّل دون الثانى. و لمّا كان قولنا: "شيء مّا قام به السواد" يحتمل المعنيين وجب التقييد بقولنا: "من حيث هو كذلك" ليخرج المعنى الثانى و يبقى المعنى الأوّل الذى هو المقصود بالتعريف.

فصل

[الحدود الحقيقيّة و صعوبة تحصيلها]

فى بيان أنّ الوفاء بإعطاء الحدود الحقيقيّة حقوقَها صعب جدّاً[1] لجواز الإخلال

١ـ قوله (ره): «حقوقها صعب جدّاً»

بذاتى لم‌يُطّلع عليه،[١] و لكثرة ما يقع فيها من الأغاليط الحدّيّة[١] بخلاف الحدّ المفهومى،

قال الشيخ الرئيس فى رسالة الحدود (ص ٢٣١): «سألونى أن أملى لهم حدود أشياء يطالبونى بتحديدها، فاستعفيت من ذلك علماً بأنّه كالأمر المتعذّر على البشر، فإنّ المُقدم على هذا بجرأة و ثقة لحقيق أن يكون أتى من جهة الجهل بالمواضع التى يفسد الحدود و الرسوم». و قال أيضاً فيها(ص ٢٣٢): «إنّ الصعوبة التى بحسب الحدّ الحقيقى فهو أمر ليس من جهة تفادينا و إشفاقنا على أنفسنا من المزلّة و إنما هو بحسبها فقط، بل هذه الصعوبة أجلّ من أن يكون العائق و المتوقّى عنه عذرا» و قال: «بل نحن إنّما نعترف بالعجز و القصور و نستعفى عمّا سألوه لقصورنا عن إيفاء الرسوم حقوقَها و الحدودِ غير الحقيقة حقَّها و أمن الخطأ فيها».

هذا ما ذكره و ذكر فى موضع آخر منها أيضاً هذا المعنى على وجه أبلغ و أبسط حيث بيّن مواضع الاشتباه و الغلط فى الحدود كما سنذكره. و الغرض من نقل كلامه أن يظهر أنّه معترف بصعوبة الإتيان بالرسوم و الحدود الغير الحقيقيّة فضلاً عن الإتيان بالحدود الحقيقية، لئلا يظنّ بمثله و من فى طبقته أنّه غافل عن هذا غير محتاط فيه. و ذلك لأنّ أكثر تعريضات المصنّف (قدس سرّه) فى هذا الكتاب بالنسبة إليه و أصحابه.

١ـ قوله: «لجواز الإخلال بذاتىّ»

قال الشيخ الرئيس فى رسالة الحدود(ص ٢٣٤): «فانظر من أين للبشر أن يحضره فى التحديد اتقاء أن لايأخذ لازماً فيما لايفارق و لايجوز رفعه مكانَ الذاتى؟! و من أين له أن يأخذ الجنس الأقرب فى كلّ موضع و لايغفل فيأخذ الأبعد على أنّه الأقرب؟! فإنّ التركيب لابدّ له. و القسمة التى لا طفرة فيها أصعب شىء، و اصطياد هذا البرهان عسر. ثمّ لنضع أنّه قد حصل جميع ما حصّله ذاتياً ليس فيه من اللوازم الغير الذاتيّة شىء و أخذ الجنس الأقرب، فمن أين للبشر جميع الفصول المقوّمة للمحدود؟! إذ كانت مساوية، و أن لايغفله حصول التمييز فى بعضها عن طلب الباقى! و كيف يجد فى كلّ واحد وجه الطلب؟ و كذلك فى الأقسام التى تقع فى فصول متداخلة أنّه كيف ذلك أو كانت فى الأجناس التى هى فوق الجنس القريب فيقسّم ذلك الجنس ضربين من القسم المتداخلة! و كيف يمكن أن تنحفظ فى كلّ موضع فيطلب الجنس الأوّل من أوّل القسمين و مع ذلك لايضع الفصل الذى

إذ لا صعوبة فيه، مع أنّه ينتفع به فى العلوم نفعاً لايقصر عن الذى بحسب الماهيّة و الحقيقة.

و تقريره أنّه اصطلح بعض الناس على تسمية القول الدالّ على ماهيّة الشيء حدّاً.[٢]

للقسمة الأخرى إن كان ذاتياً و إن كان على ما يقوله بعض الناس إنّ الفصول الذاتية لاتكون متداخلة و إنّما يداخل الذاتى غير الذاتى! فكيف يمكن الإنسان أن يتحرّز فى كلّ موضع فيأخذ ما توجبه القسمة الذاتية دون غير الذاتية؟! فهذه الأسباب و ما يجرى مجراها ممّا لانطول به كلامنا هاهنا تؤيسنا أن نكون مقتدرين على توفية الحدود الحقيقية حقّها إلا فى النادر من الأمر. و أمّا فى الحدود الناقصة و الرسوم فأسباب عجزنا فيها كثيرة ذكرت فى طوبيقا و إن لم‌نذكر لهذا» انتهت ألفاظه.

١ـ قول الشارح (ره): «و لكثرة ما يقع فيها من الأغاليط الحدية»

اعلم أنّ إهمال الحيثيّات كثيراً ما يوجب الغلط. فالماهية الجنسية إذا أخذت [ن: كانت] متخصّصة لاتقال على المختلفات، و إن أخذت مشروطة بلا تخصيص فتنافى اقترانها بفصل و لم‌تصدق على المجموع الذى هو النوع، لأنّها جزئه. فعلى التقديرين لاتكون جنساً، بل بحسب أخذها مطلقة إذا كان جنساً، و به يقاس حال الفصل. فمن الغلط فى التعاريف أخذ الجزء مكان الجنس، إذ الجزء إذا حمل على الكلّ يكون تكراراً.

و من الغلط أخذ الفصل مكان الجنس كقولهم: العشق إفراط المحبّة. و إنّما اللائق أنّه محبّة مفرطة.

و منه أخذ الموضوع الفاسد مكان الجنس كقولهم: الرماد خشب محترق.

و منه تعريف الشيء بمساويه فى المعرفة و الجهالة كما [ق:- كما] فى المتضايفين و كذا الحال فى المتضادّين كقولهم: السواد هو ما يضادّ البياض، أو بما هو أخفى كقولهم: النار هو الأسطقس الشبيهة بالنفس، أو بنفسه كقولهم: الإنسان حيوان بشرىّ، أو بما لايعرّف إلا به كقولهم فى حدّ الشمس: كوكب يطلع نهاراً. و قد مرّ بعض هذه فى الكتاب.

و من الغلط ما يقع بسبب إيراد الأسماء المجازية و المشتركة و الأسماء الغريبة. و لذلك يجب الاحتراز عنها، فإن لم‌يوضع للمعنى إسم فليخترع ما يناسبه من الأسماء.

٢ـ و الحدّ إمّا أن يكون تامّاً أو ناقصاً. فالتامّ هو المشتمل على جميع ذاتيات الشيء و

و ذلك لمنعه أن يدخل فى المحدود خارج عنه أو يخرج عنه داخل فيه، إذ الحدّ فى اللغة: المنع. و كأنّه يشير به إلى الشيخ الرئيس ابن على ابن سينا (رحمه الله) حيث ذكر فى الإشارات[١] أنّ «الحدّ قول دالّ على ماهيّة الشىء»[٢] أى هو لفظ مركّب يدلّ عليها مطابقة. فبالقول خرج اللفظ المفرد، لأنّه إنّما ينتفع به فى المباحث اللفظيّة دون المعنويّة، و بالدالّ بالمطابقة، الدالّ بالتضمّن و الالتزام.

و منه يُعلم أنّ وقوع إسم الحدّ على التامّ و الناقص بالاشتراك، لأنّ التامّ يدلّ على الماهيّة مطابقة، و الناقص بالالتزام، و على الحدود الناقصة بالتشكيك؛ إذ

أجزائه الداخلة فى ذاته و حقيقته، و لايكون إلاّ واحداً، إذ جميع ذاتيات الشىء لا زيادة فيها و لا نقصان. و أمّا الحدّ الناقص فهو المركّب من بعض الأجزاء. و هو كثير متفاضل بكثرة الأجزاء و قلّتها. (ش)

١ـ قوله (ره): «حيث ذكر فى الإشارات»

و ذكر أيضاً فى رسالة الحدود(ص ٢٣١): «و أمّا الحدود الحقيقية فإنّ الواجب فيها ـ بحسب ما عرفناه من صناعة المنطق ـ أن تكون دالّة على ماهية الشىء. و هو كمال وجوده الذاتى حتى لايشذّ من المحمولات الذاتية شىء إلا و هو مضمّن فيه إمّا بالفعل و إمّا بالقوّة. و الذى بالقوّة أن يكون كلّ واحد من الألفاظ المفردة التى فيه إذا تحصّلت و حلّلت أجزاء حدّه و كذا إذا فعل بأجزاء حدّه يحلّ آخر الأمر إلى أجزاء ليس غيرها ذاتياً، فإنّ الحدّ إذا كان كذلك كان مساوياً للمحدود بالحقيقة، إذ كان مساوياً له فى المعنى كما هو مساو له فى العموم لا كالحسّاس و الحيوان، إذ الحسّاس منهما مساو للآخر فى العموم و ليس مساوياً له فى المعنى؛ لأنّ المراد بلفظ الحساس شىء ذو حسّ، و بالحيوان أشياء أخر مع هذا الشىء. فالحيوان أكثر من الحسّاس فى المعنى و إن كان مساوياً له فى العموم» انتهى ما ذكره.

فظهر من اشتراط كون المساواة فى المعنى بين الحدّ و المحدود أنّ الحدّ يمنع أن يدخل فى المحدود خارج عنه أو يخرج عن المحدود داخل فيه كما ذكره الشارح.

٢ـ شرح الإشارات ١/٩٥

الناقص الكثير الأجزاء أولى بهذا الإسم[1] من قليل الأجزاء.[2]

و لأنّ الحقائق منها أصليّة، و هى التى يتقوّم وجود جزئها العامّ بجزئها الخاصّ، و منها غير أصليّة، و هى ما لايكون كذلك كماهيّة مركّبة من أمرين أو أمور متساوية لها مثلاً؛ و يتركّب[3] الحدّ فى الأصليّة من الذاتيّات أى من الجنس الذى هو جامع للمقوّمات المشتركة، و الفصل الذى هو جامع للمقوّمات المميّزة، و فى غير الأصليّة من غيرها، و هى الأمور الداخلة فى حقيقته؛ لا أنّ الحدّ لايتركّب إلا من الجنس و الفصل على ما توهّم بعضهم فى مثل هذا الموضع و حكم أنّ كلّ الحقائق مركّبة منهما، و ليس الأمر كذا، لأنّ هذا الحكم مختصّ بالحقائق الأصليّة؛ أشار إلى القسمين و قال:

و **يكون** أى الحدّ، **دالاً على الذاتيّات** أى كما فى الحقائق الأصليّة **و الأمور الداخلة في حقيقته** أى حقيقة الشيء كما فى الحقائق الغير الأصليّة. **و لايكون إلا واحداً**، لأنّ جميع أجزاء الشيء واحد، سواء يقوم وجود جزئها العامّ بالخاصّ أو لا، **و لايحتمل الزيادة و النقصان** كما فى الحدّ الناقص.[4]

١ـ آ: الرسم

٢ـ قوله: «إذ الناقص الكثير الأجزاء أولى بهذا الإسم»

أى إسم الحدّ لا إسم الحدّ الناقص، فإنّه مركّب من الحدّ و الناقص. فباعتبار [ق: فاعتبار] الجزء الأوّل يكون [ق: لكون] التشكيك فيه كما ذكره. و باعتبار الجزء الثانى يكون التشكيك بعكس ما ذكره، فإنّ الناقص القليل الأجزاء أولى بهذا الإسم من الناقص الكثير الأجزاء.

٣ـ س: تركيب

٤ـ قوله: «و لايحتمل الزيادة و النقصان»

أى لايجوز فى التامّ من الحدّ الإخلالُ بشيء من المقوّمات بل يجب إيرادها و إن كانت الدلالة على سبيل التضمّن. فعلم أنّ الإيجاز الذى وقع لبعض فى حدّ الحدّ حيث قال: إنّه القول الوجيز الدالّ على ماهية الشيء و كذا ما ذكره المعلّم الأوّل فى كتاب طوبيقا غير معتبر. و ذلك لعدم جواز طرح المقوّمات و لا الزيادة عليها فيها، سواء قلّت الألفاظ أو

و تعريف أى اصطلح على تسمية **تعريف الحقيقة بالعوارض من الخارجيّات رسماً**، لتركّبه ممّا يدلّ على آثار الشيء و عوارضه، إذ الرسم هو الأثر. و فى بعض النسخ: "و تعريف الحقيقة بالخارجات رسماً"، و فى كثير من النسخ: "و معرّف الحقيقة من الخارجيّات رسماً". و هذا أولى من الأوّل، إذ فيه تكرار خال عن الفائدة، إذ العوارض لاتكون إلا خارجيّة؛ و من الثانى، إذ لفظة "الخارجات" ليست على ما ينبغى، بل الأصوب: الخارجيّات. و الكلّ متقارب، إذ البحث لفظى، و المقصود واضح.

و اعلم أنّ الجسم مثلاً إذا أثبت له مثبت كالمعلّم الأوّل و أتباعه من المشّائين، **جزءاً** كالهيولى و الصورة البسيطتين الغير المحسوستين،[1] لذهابهم إلى أنّ كلّ جسم طبيعى مركّب منهما، **يشكّ فيه بعض الناس** أى من المتكلّمين و غيرهم، **و ينكره بعضهم**. و فى بعض النسخ: "و ينكره بعض الناس" أى من المتكلّمين الذاهبين إلى أنّ الجسم مركّب من الأجزاء التى لاتتجزّى، و من القدماء القائلين بأنّ الجسم هو نفس المقدار الثابت الغير المتغيّر، **كما ستعرف ذلك الجزء** يعنى فى الفصل الثالث من المقالة الثالثة؛ **فالجماهير لايكون عندهم ذلك الجزء من مفهوم المسمّى**[2] أى الجسم، لتعقّل الجسم دون

كثرت. فأخذ الوجيز فى حدّ الحدّ خطاء. على أنّه أمر إضافىّ متفاوت مجهول، و الاحتراز عن مثله واجب فى التعريف.

١ـ و أمّا الأمور المحسوسة منه فكلّها أعراض لإمكان تبدّلها و تغيّرها مع بقاء الحقيقة الجسمية بحالها. (ش)

٢ـ قوله (قدّس سرّه): «فالجماهير لايكون عندهم ذلك الجزء من مفهوم المسمّى»

اعلم أنّ هاهنا نظراً حكمياً يجب التنبيه عليه، و هو أنّ ماهية الشيء مطلقاً غير ماهيته بحسب الوجود الخارجى فى الاعتبار، و كذا غيرها [ق: غيره] بحسب الوجود فى الذهن. و كذا الأجزاء المقوّمة للماهية بما هى هى غير الأجزاء الوجودية، خارجية كانت كالمادة و الصورة الخارجيّتين أو ذهنية كالمادة و الصورة العقليّتين. و نسبة الأجزاء الوجودية إلى أجزاء الماهية ـ أى الجنس و الفصل ـ نسبة العوارض إلى الذاتيات. و فى المركّب الخارجى ـ كالحيوان المركّب ماهيته من جنس هو مفهوم الجسم النامى، و فصلٍ و هو الحسّاس، و

ذلك الجزء الغير المحسوس، بل لايكون الإسم أى إسم الجسم عند الجمهور موضوعاً، إلا لمجموع لوازم تصوّروه أى الا لمجموع لوازم محسوسة للجسم أدركوها من طريق

وجوده من مادّة و صورة كالبدن و النفس- نسبة مادّته أى بدنه إلى جنسه و هو الجسم النامى نسبة النوع إلى الجنس، إذ الفرق بينهما بالتعيين و الإبهام، و كذا صورتِه أى نفسه إلى فصله نسبة المعيّن إلى المبهم، فإنّ الطبيعة الجنسية إذا أخذت لابشرط شىء غيره يكون جنساً مبهماً؛ و إذا أخذت بشرط لا شىء أى بشرط خروج ما هو غيره كانت مادّة، و إذا أخذت بشرط شىء أى بشرط دخول ما هو مقوّم له فى وجوده الخاصّ فيه كانت نوعاً محصّلاً.

و المادّة أيضاً نوع بسيط منه إلا أنّه يحتاج إلى محصّل خارجى آخر. و كذا الكلام فى الفصل و الصورة من جهة الفرق بينهما بالإبهام و التعيين. و قد تقرّر عندهم أنّ النوع من عوارض الجنس و كذا المعيّن من عوارض المبهم.

إذا تقرّرت هذه المقدمة فنقول: للجسم الطبيعى ماهية مطلقة مركّبة من جوهرية و قبول الطول و العرض و العمق. و هذا هو أمر متفق عليه بين الفرق الثلاث. و لا نزاع لأحد فى تحقّق هذين المفهومين فيه لذاته و أحدهما جنس له لأنّه الذاتى التمام المشترك، و الآخر فصل له لأنّه الذاتى المختص. إنّما النزاع فى نحو وجود هذين الذاتيين أهما موجودان بوجود واحد كما هو رأى الرواقيين، أو بوجودين اثنين [س: كما فى الماهيات المركّبة] كما هو مذهب المشّائين، أو هما موجودان بوجودات كثيرة يكون مادّتها عين صورتها كما فى العدد كما هو مذهب المتكلمين.

و هذه الأبحاث كلّها خارجة عن بيان ماهية الجسم بل هى فى بيان نحو وجودها الخارجى الذى هو من عوارض ماهية الجسم بما هو جسم. فالماهية معلومة للكلّ و الوجود مجهول للبعض. و كذا الكلام فى تعريفات الأنواع الجسمانية كالماء و الهواء و غيرهما، فإنّ لكلّ منهما حدّاً مركّباً من جنس و فصل معلومين عند الكل مع اختلافهم فى جوهرية الصور النوعية التى هى مبادى فصول تلك الأنواع و عرضيّتها. فتلك الفصول معلومة المعانى مجهولة نحو الوجودات هل هى جواهر أو أعراض. و لا منافاة فى ذلك أيضاً. هذا ما سنح فى هذا المقام فافهم يا حبيبى و اغتنم.

الحسّ.

ثمّ إنّ كلّ واحد من الماء مثلاً أو الهواء إذا ثبت أنّ له أجزاءً غير محسوسة يُنكرها بعض الناس كالأوائل من القدماء و المتكلّمين من المتأخّرين، **فتلك الأجزاء عندهم** أى الهيولى و الصورة عند المنكرين، **لا مدخل لها في ما يفهمون منه**[١] أى من ذلك الجسم، لأنّهم يفهمونه دون تلك الأجزاء. **و كلّ حقيقة جرميّة** أى من المركّبات، **إذا كان الجسم أحد أجزائها، و حالُه** أى و حال الجسم، و الواو للحال؛ و تقديره أنّ حال الجسم **كما سبق** أى من كونه موضوعاً لأمور ظاهرة عند الجمهور، **فما تصوّر الناس منها** أى من تلك الحقيقة الجرميّة، **إلا أموراً ظاهرة عندهم هي المقصودة بالتسمية للواضع و لهم.**

فإذا كان حال المحسوسات أى فى تعريفها بالذاتيّات و الأجزاء الغير المحسوسة على ما هو طريقة المشّائين **كذا** أى فى الصعوبة و عدم حصول اليقين **فكيف حال ما لايُحسّ شيء منه أصلاً؟** أى من الجواهر العقليّة و النفسيّة يعنى يكون تعريفها بالحدّ على ما يذكره المشّاؤون أصعب.[٢]

ثمّ الإنسان إذا كان له شيء به تحقّقت إنسانيّته، و هو نفسه الناطقة، **و هو** أى ذلك الشيء أعنى حدّه المذكور **مجهول للعامّة**[٣] **و الخاصّة من المشائين حيث جعلوا حدّه**

١ـ قوله: «فتلك الأجزاء عندهم لا مدخل لها فى ما يفهمون منه»

قد علمت أنّ تلك الأجزاء نسبتها إلى ماهية الجسم نسبة العوارض لها. و الشكّ فى العارض لاينافى معلوميّة الماهية بكنهها. و قوله: «فما تصوّر الناس منها إلا أموراً ظاهرة هى المقصودة بالتسمية» الحقّ أنّ حقيقة الجسم أمر معقول غير محسوس، و الحسّ متعلّق بظواهره و أطرافه لكن بعد تعلّق الإحساس بظواهره يصير حقيقة معلومة [س: معقولة] من غير توقّف على شيء آخر من معرّف أو برهان كما لايخفى.

٢ـ و هذه مقدّمة ذكرها هاهنا توطئة لصعوبة التعريفات بالذاتيات و الأجزاء الغير المحسوسة على طريقة المشائين. (ش)

٣ـ قوله: «حدّه المذكور مجهول للعامّة»

حاصل الكلام أنّ المأخوذ فى تحديد الإنسان هو الحيوان الناطق، و كلاهما مجهولان

سيّما الناطق الذى به تحقّقت إنسانيته، فإنّ حقيقة النفس غير معلومة.

أقول: تحقيق هذا المقام يستدعى تمهيد مقدّمة و هى أنّ الحكماء قد أطبقوا على أنّ الجنس بالقياس إلى فصله عرض لازم، كما أنّ الفصل أيضاً بالقياس إليه عرض مفارق. ثمّ ذكروا أنّ الجنس فى المركّبات الخارجية متّحد مع المادّة و الفصل مع الصورة، فيلزم من هذين القولين أنّ فصول الجواهر لاتكون جواهر فى مرتبة الذات و إن صدق عليها فى نفس الأمر معنى الجوهر. و الفرق بين الاعتبارين مقرّر كما بيّن فى مقامه. و كذا الحال فى الصور النوعية لأنّها متّحدة مع الفصول كما هو التحقيق عندنا و سيجىء زيادة الاستبصار فى مباحث الصور النوعية إن شاء الله تعالى. و لايلزم من عدم كونها جوهراً فى ذاتها كونها أعراضاً أو مندرجة تحت بواقى المقولات العرضية حتّى يلزم تقوّم الجوهر ـ أى النوع المركّب ـ بالعرض فإنّ كثيراً من الحقايق البسيطة غير مندرجة تحت شىء من الاجناس العالية. و قد صرّح بذلك الشيخ الرئيس فى قاطيغورياس الشفاء، بل اللازم أنّ كلّ ما له حدّ نوعىّ يجب اندراجه تحت شىء منها. و لايجب أن يكون لكلّ شىء حدّ و إلا لزم الدور أو التسلسل، بل من الأشياء ما يتصوّر بنفسها لا بحدّها كالوجود و كثير من الوجدانيات.

ثمّ الإنسان مركّب من البدن الذى هو مادّته و نفسه التى هى صورته. و قد برهن على جوهريّة النفس و تجرّدها و بقائها بعد البدن ببراهين قطعية. و هذه كلّها ينافى كونها صورة منوّعة للجسم، لأنّ الصورة كما يحتاج إليها المادّة فى بقائها كذلك هى تحتاج إلى المادّة فى تشخّصها و لوازم وجودها. و أيضاً النفس حادثة، و كلّ حادث يفتقر إلى مادّة هى حاملة إمكانه و استعداده. و حامل إمكان الشىء لابدّ و أن يكون حاملاً لذلك الشىء عند وجوده و يكون ذلك الشىء مقترناً به لا مبائناً عنه كلّ المبائنة.

فالتحقيق فى المقام أن يقال: إنّ البدن الإنسانى لمّا استدعى بمزاجه الخاصّ صورة مدبّرة متصرّفة فيه محرّكة له فوجب على مقتضى جود الواهب أن يفيض عليه ما يطلبه باستعداده، لكن مثل هذا الأمر لمّا لم‌يكن إلا أن يكون عقلاً بالقوّة فلامحالة قد فاض عليه حقيقة النفس لا من حيث أنّ البدن اقتضاه بالذات بل من حيث أنّ ما اقتضاه لاينفكّ عن جوهر مفارق بالقوّة. فالبدن بمزاجه الخاصّ استدعى أمراً مادّياً أو جهة ماديّة من أمر لكن

الحيوان الناطق، لأنّ الحيوان غير معلوم، لأنّه حقيقة جرميّة أحد أجزائها الجسم. و ما شأنه ذلك لايُعلم منه حقيقته، بل إنّما يُعلم منه أمور ظاهرة كما تقدّم بيانه. **و استعداد النطق عرضي تابع للحقيقة**[1] أى للحقيقة الإنسانيّة.

جود المبدأ اقتضى ذاتاً قدسيّة.

ثمّ يجب على كلّ سالك و طالب أن يعلم أنّ النفس الإنسانيّة ذات أطوار كثيرة، و لها أطوار وجوديّة بعضها فوق بعض. و فيها يقع التفاوت بين النفوس إلا أنّ الجميع مشتركة فى كونها صورة قائمة بالمادّة منوّعة لهذا النوع البشرى. و الكلام فى أطوار النفس و مقاماتها و درجاتها طويل. و الذى يحتاج إلى ذكره هاهنا أنّ النفس الإنسانيّة لها وجهان: وجه إلى البدن و هو اعتبار كونها صورة مقوّمة للمادّة محصّلة للنوع، و وجه إلى عالم القدس و هو فى أكثر النفوس قوّة محضة هى قوّة كونها عقلاً بالفعل.

و الوجه الأوّل هو كونها بالفعل صورة مدبّرة حسّاسة متفكّرة متخيّلة. و هذا الوجه معلوم لكلّ أحد. و هى بهذا الاعتبار مبدأ فصل الإنسان أعنى الناطق المميّز له عن باقى الحيوانات. و أمّا الذى هو غير معلوم لكلّ أحد هو ذاتها العقلية عند صيرورتها عقلاً بالفعل و هى غير موجودة بالفعل فى أكثر الناس.

و بالجملة للنفس وجود رابطيّ مادّى و وجود استقلالى جوهرى. و هى بأحد الوجودين صورة منوّعة متّفقة الأفراد معلومة الإنيّة و الهوية، و بالآخر أمر خارج عن عالم البدن صائر إمّا ملكاً أو شيطاناً أو من جنس الحشرات الأخرويّة بحسب ملكاته و أخلاقه ممّا يطول شرحه.

فإذا تمهّد هذه المعلومات ظهر أنّ تحديد الإنسان بالحيوان الناطق تحديد صحيح مفيد لمعرفة ماهية الإنسان البشرى و العلم بكنه ذاته. و الذى دخل من جوهر النفس فيها أمر صوريّ طبيعى متّفق فى كلّ الأفراد. و هى النشأة الأولى من النفس، و له تماميّة تتفاوت هى فى النفوس و يختلف بها حالها فى النشأة الثانية. و قد تقرّر عند الراسخين فى الحكمة المتعالية أنّ النفس الإنسانية مادّة الحقايق الأخرويّة. و هى هاهنا صورة المادّة الحيوانية الجرمانية فتلطّف فى سرّك حتّى تشهد.

١ـ قوله: «و استعداد النطق عرضيّ تابع للحقيقة»

و النفس التي هي مبدأ هذه الأشياء لاتُعلم إلا باللوازم و العوارض،[1] لكونها غير محسوسة. و لا أقرب إلى الإنسان من نفسه،[2] و حاله كذا أى فى امتناع معرفة نفسه

أقول: بل استعداد النطق أى ما به يكون الإنسان عاقلاً بالقوّة أمر داخل فى حقيقة الإنسان مقوّم لتمام ماهيته تقويم الفصل للنوع و مقوّم لمادّته الحيوانية تقويم الصورة للمادة، فإنّ الفصل كما ثبت مقرّر لماهية النوع و مفيد لوجود الجنس. و كذا حكم الصورة التى هى متّحدة به بحسب بعض الاعتبارات، فإنّها علّة صورية للمركّب داخلة فيه و علّة فاعليّة خارجة منها بوجه.

و الحاصل أنّ كلّ فصل و صورة هو من العلل الداخلة بالقياس إلى النوع و المركّب و هى المادّة و الصورة. و هو أيضاً من العلل الخارجة بالقياس إلى الجنس و المادّة و هى الفاعل و الغاية. و قد مرّ أنّ الجنس و الفصل جزءان مقوّمان للماهية مطلقة سواء كانت موجودة فى الخارج أو فى الذهن أو مجرّدة عنهما بحسب الاعتبار. و المادّة و الصورة جزءان مقوّمان لها بحسب الوجود الخارجى أو العقلى، لأنّ المادّة أخصّ من الجنس و الصورة أخصّ من الفصل بوجه و متّحدان بهما بوجه. و لهذا تفصيل يطلب من كتاب الشفاء.

۱ــ قوله: «و النفس التى هى مبدأ هذه الأشياء لاتعلم إلا باللوازم و العوارض»

أقول: لا سبيل إلى معرفة البسائط الوجودية إلا باللوازم التى توصل الإنسان إلى حاقّ الماهيّات. و النفس الناطقة و إن كانت تمام حقيقتها مجهولة لأكثر الخلق إلا أنّ كلّ من له درجة فى العلم البحثى يعلم أنّ فى الإنسان جوهراً مدركاً للكلّيات مميّزاً محرّكاً للبدن شاعراً بذاته متصرّفا فى قواه البدنيّة و الحسيّة و الخياليّة و الوهميّة. و هذا القدر منه كاف فى معرفة الإنسان بحدّه، و ما سوى ذلک من درجات النفس و مقاماتها التى توجد لبعض الأشخاص و يخلو عنها البعض خارج عن ماهية الإنسان بما هو إنسان، و لا مدخل له فى حدّه. كيف لا؟ و النفس عند صيرورتها عقلاً بالفعل خرجت عن هذا العالم و عن كونها داخلاً تحت جنس الحيوان اللحمى النامى «و ينقلب إلى أهله مسرورا».

۲ــ قوله: «و لا أقرب إلى الإنسان من نفسه»

قد علمت أنّ كلّ أحد يعرف من نفسه ما هو مبدأ فصله المميّز له عن سائر أنواع الحيوان لامتيازه عنها بالفكر و الرويّة و استخراج الصناعات بالحيل و ذلك كاف فى

بطريق المشّائين، **فكيف يكون حال غيره** أى من الجواهر العقليّة التى لاتتعلّق بشيء أصلاً و لاتُحسّ، يعنى يكون لامحالة معرفتها بتلك الطريقة فى غاية الصعوبة. **على أنّا نذكر فيه** أى فى هذا البحث، **ما يجب** فى الفصل الثالث من المقالة الثالثة.

قاعدة إشراقيّة

في هدم قاعدة المشائين في التعريفات

و تقريره أنّه **سلّم المشّاؤون أنّ الشيء يذكر في حدّه** أى التامّ **الذاتيّ العامّ و الخاصّ. فالذاتيّ العامّ الذي ليس بجزء لذاتي عامّ آخر** كالحيوان مثلاً، **للحقيقة الكليّة التي يتغيّر بها جواب ما هو** كالإنسانيّة و الفرسيّة و غيرهما، **يسمّى الجنس** أى القريب لتلك الحقيقة. و لهذا قيّد بقوله: «الذى ليس بجزء لذاتى عامّ آخر» ليخرج الجنس البعيد كالجسم مثلاً فإنّه و إن كان ذاتياً عامّاً للحقيقة أى للنوع، لكنّه جزء لذاتى عامّ آخر لها، و هو الحيوان. **و الذاتي الخاصّ بالشيء سمّوه فصلاً.**

و لهذين نظم في التعريف غير هذا أى و للجنس القريب و الفصل نظم فى التعريف ـ أى فى تعريف ذو نظم و ترتيب صناعى ـ غير هذا المذكور، إذ لا نظم له، **قد ذكرناه في مواضع أخرى من كتبنا.** و لشهرتهما ـ و هو أنّ الجنس كلّى كذا و كذا،[1] و

التحديد.

١ـ قوله: «و هو أنّ الجنس كلّى كذا و كذا»

أى كلّى مقول على كثيرين مختلفين بالحقائق فى جواب ما هو. و ربما يحذف لفظ الكلّى فى هذا التعريف. و الأولى إيراده، لأنّ لفظ المقول على كثيرين غير مغن عنه، إذ الكلّى جنس للجنس. و ذكر الجنس واجب فى التعريفات التامّة، إذ ليس المقصود منها مجرّد التميز بل الإحاطة بالماهية.

و ما يقال: إنّ المعنى الكلّى هو المقول على كثيرين بعينه إلا أنّ الكلّى يدلّ عليه إجمالاً و هذا يدلّ عليه تفصيلاً، إذ ليس المراد بالمقول على كثيرين المقول بالفعل و إلا لخرج المفهومات الكليّة التى ليست لها أفراد بالفعل لا فى الخارج و لا فى الذهن بل المراد الصالح لأن يقال على كثيرين؛

الفصل كلّى كذا و كذا[1] ـ تركناه و ما ذكرناه.

ثمّ سلّموا أنّ المجهول لايُتوصّل إليه إلا من المعلوم[2] أى السابق عليه. **فالذاتيّ الخاصّ**

ففيه بحث، أمّا أوّلاً فلأنّ الكلّى كما تقرّر هو الذى يمكن فرض صدقه على كثيرين. و لو أخذ المقول فى التعريف على ما يمكن فرض المقولية فيه لدخل فى التعريف الكليّات الفرضيّة بالنسبة إلى الحقائق الموجودة، فيلزم أن يكون جنساً لها، إذ يمكن فرض مقوليّتها عليها بل الكليّات المباثنة بالنسبة إلى المباثنة مطلقاً. فالمراد بالمقول فى التعريف ما يصلح للمقوليّة بحسب نفس الأمر. و هو أخصّ من الكلّى، فدلالته عليه لو كانت لكانت التزامية، و هى مهجورة فى التعاريف.

و أمّا ثانياً فلأنّ الكليّات التى ليست لها أفراد أصلاً ليست أجناساً لشىء فلا بأس بخروجها. و من هاهنا ينقدح أنّ المنحصر فى الخمسة هو الكليّات التى لها أفراد بحسب نفس الأمر لا الفرضيّات. و إنّما قلنا: "الأولى إيراده" و لم‌نقل: "الواجب" لظهور المراد. و ذلك لأنّه حيث يورد التعريف عقيب ذكر الكلّى و تقسيمه على الخمسة فيظهر أنّ كلاًّ من الخمسة فرد منه أو لأنّه قصد رسمه أو حدّه الناقص إيجازاً. هذا حاصل ما ذكره بعض المحقّقين.

١ـ قوله: «و الفصل كلّى كذا و كذا»

أى الكلّى المقول على الشىء فى جواب أىّ شىء هو فى ذاته، إذ يطلب بـ"أىّ" ما يميّز الشىء عن غيره بشرط أن لايكون تمام ماهيته المختصّة و المشتركة، فإنّ قيد "فى ذاته أو فى جوهره" أو ما يجرى مجراهما كان طالباً للتميز الذاتى إمّا عن جميع الأغيار أو عن بعضها فيكون فصلاً قريباً أو بعيداً. و إن قيّد بـ"فى عرضه" كان طالباً للتميز العرضى إمّا عن جميع الأغيار أو عن بعضها، و هو الخاصّة المطلقة أو الإضافية. فتعيّن فى الجواب عن الضرب الأوّل أحد الفصول و عن الضرب الثانى أحد الخواصّ. و إن أطلق كان طالباً للتميز كيف كان فيقع فى الجواب إمّا الفصول أو الخواصّ.

٢ـ قوله (قدّس سرّه): «ثم سلموا أنّ المجهول لايتوصّل إليه»

هذا شروع فى نقض قاعدة المشّائين من أنّ معرفة المجهول النظرى التصوّرى لايمكن إلا من علوم سابقة. و اعلم أنّ الإشكال الواردة على قاعدتهم هذه إنّما يرد من جهتين:

إحديهما جهة المعرَّف بالفتح، و هو أنّ المطلوب إن كان معروفاً فلايمكن تعريفه لأنّه تحصيل للحاصل، و إن كان مجهولاً لايمكن طلبه لاستحالة طلب المجهول. و قد مرّ تقريره سؤالاً و جواباً.

و ثانيتهما جهة المعرِّف و هو ما ذكره المصنّف. و حاصل تقريره أنّ الّذاتى الخاصّ المسمّى عندهم بالفصل لايمكن معرفته، لأنّه إن عرف فإمّا أن يعرّف بأن عهد فى غير هذا الموضع أى المعرّف فلايكون خاصّا به، أو يعرّف بغيره فإمّا بالأمور العامّة، و ذلك غير ممكن لصدقها على غيره و المعرّف لايكون كذلك؛ أو بالأمر الخاصّ و هو أيضاً حاله كما سبق لاشتماله على الجزء الخاصّ الذى حاله كحال الجزء الخاصّ الأوّل. فبقى أنّ المجهول التصوّرى لايعرف إلا بأمور محسوسة.

و يمكن تقرير فساد هذا الشّقّ الأخير أى كون الذاتى الخاصّ عرّف بأمر خاص بأنّه إن كان معهوداً فى موضع آخر لم‌يكن خاصّاً به فلم‌يفد تعريفه و إلا فكان معلوم الاختصاص فيكون ذلك الذاتى الخاصّ معلوماً قبل أن يعلم بهذا الخاصّ فلايعرف به.

و فيه موضع بحث، و ذلك لأنّ البسائط ـ سواء كانت أجزاء الحدود أم لا ـ قد يعرف بوجوه أخرى غير ما ذكره.

منها ما ذكره الشيخ الرئيس حيث قال فى الحكمة المشرقيّة: «إنّ الأشياء المركّبة قد توجد لها حدود غير مركّبة من الأجناس و الفصول. و بعض البسائط يوجد لها لوازم يوصل الذّهنَ تصوّرُها إلى حاقّ الملزومات، و تعريفاتها لايقصر عن التعريف بالحدود». هذه عبارته و قد نقلها شارح الإشارات.(ج ٣/٦٣)

و ذكر المصنّف فى المشرع الثانى من كتاب المطارحات عند ذكر الأقوال الشارحة فى أثناء بيان: «و لهذا صرّح الشيخ أبوعلى فى كراريس نسبها إلى المشرقيين يوجد متفرّقة غير تامّة بأنّ البسائط ترسم و لاتّحد».(منطق المطارحات ٨٨)

أقول: هذه الكراريس موجودة عندنا و ليس المذكور فيه كما ذكر بل كما ذكرنا، و لعلّه أراد الاختصار. و الغرض أنّ معرفة البسائط قد تحصّل من معرفة آثارها و لوازمها معرفة ليست أقصر ممّا يحصل بالحدود، فإنّ بعض اللوازم ممّا يوصل الذّهن برسمها إلى حاقّ الملزومات كمعرفة العلّة الموجبة للشى لذاتها من معرفة معلولها، كما يعرف القوى بأفاعيلها

كمعرفة الصورة المسخّنة كالنار من معرفة السخونة الشديدة و معرفة الصورة المرطّبة من الرطوبة الشديدة فى ذاته، و كما يحصل من معرفة الإدراك للكلّيات معرفة الجوهر الناطق بما هو قوّة درّاكة.

و منها طريق القسمة الذاتية بأن يقال الجوهر مثلا إمّا ذو بعد فى ذاته أو لا. و الأوّل هو الجسم، و الجسم إمّا نام فى ذاته أم لا. و الأوّل هو الجسم النّامى. و كذا الجسم النامى إمّا أنّه حسّاس فى ذاته أو غير حسّاس فى حدّ ذاته. و الأوّل أعنى النّامى الحساس هو الحيوان و هكذا.

و منها طريق التحليل(*) و هو عكس القسمة، فإنّه الأخذ من السّفل إلى العلو، و القسمة هى الأخذ من العالى إلى السافل. و الأوّل طريق أفلاطون و الثّانى طريق أرسطاطاليس. و كلاهما صحيح يقع بهما الاطّلاع على الذّاتى الأعمّ و الذّاتى الأخصّ القريبين اللذين يتركّب منهما الحدّ التامّ بل لاينفكّ أحد هذين الطريقين عن الآخر، كما ذكر أبونصر الفارابى فى مقالته التى فى الجمع بين الرّأيين (ص٨٧) حيث قال: «و من ذلك ما يظنّ بهما ـ يعنى أفلاطون و أرسطاطاليس ـ فى أمر القسمة و التركيب فى توفية الحدود من أنّ أفلاطون يرى أنّ توفية الحدود إنّما يمكن بطريق القسمة و أنّ أرسطاطاليس يرى أنّها إنّما يكون بطريق التركيب». ثم قال بعد كلام ذكره فى تمهيد رفع الخلاف بينهما: «يقصد إلى أعمّ ما يجده ممّا يشتمل على الشى المقصود تحديده فيقسمه بفصلين ذاتيّين ثمّ يقسم كلّ قسم منهما كذلك و ينظر فى أىّ الجزئين يقع المقصود تحديده. ثم لايزال يفعل ذلك إلى أن يحصل أمر عامّ قريب من المقصود تحديده و فصل يقوّم ذاته و يفرزه عمّا يشاركه. و هو فى ذلك لايخلو عن تركيب حيث يركّب الفصل على الجنس و إن لم‌يقصد ذلك من أوّل الأمر. فإذا كان لايخلو عن ذلك فيما يستعمله و إن كان ظاهر سلوكه خلاف ظاهر سلوك هذا. فالمعانى واحدة، فسواء طلبت جنس الشىء و فصله أو طلبت الشىء فى جنسه و فصله. فظاهر أنّه لا خلاف بين الرأيين و إن كان بين المسلكين خلاف».

و منها انتقال الذّهن إليه من عرضىّ خاصّ مساو له فى العموم أعرف منه عند العقل بأن يكون هذا بيّن اللزوم له و إن لم‌يعلم اختصاصه له فى أوّل الأمر، فإنّه معرفة الشىء و إن لم‌يحصل إلا بما يخصّه لكن لايجب أن يعلم أوّلاً الاختصاص، إذ معرّف الشىء ما يفيد

للشيء ليس بمعهود لمن يجهله في موضع آخر أي لم‌يعرفه فى موضع آخر، لعدم وجدانه

حصول صورته فى العقل. و صورة الشى غير صورة اختصاصه و كونه مساويا لشيء.

و منها أن يعرف الأعراض البسيطة بموضوعاتها تعريفاً بما فيه زيادة للحدّ على المحدود فى المعنى اضطراراً، كما ذكره الشيخ الرئيس أيضا فى الحكمة المشرقيّة حيث ذكر أنّ الأعراض التى يعبّر عنها بما يقتضى تخصيصها بموضوعاتها فتعريفها بحسب أسمائها، أراد بها مفهوماتها إنّما يشتمل بالضرورة على موضوعاتها. و أمّا حقائقها فى أنفسها فإنّما يكون غير مشتملة من حيث الماهيات على الموضوعات و إن كانت محتاجة إليها من حيث الوجود. و الحدّ التّام ملتئم من مقوّمات الماهيّة دون مقوّمات الوجود. فما كانت من تلك الماهيّات بسائط لا أجناس لها و لا فصول فلا حدود لها. و ما لها أجناس و فصول فحدودها التّامة تشتمل عليها دون موضوعاتها. و المشتمل على الموضوعات من التعريفات إنّما هى رسومها لا حدودها، لأنّ التعلق بالشّىء فى الوجود غير التعلق به فى المفهوم. و لايطلب فى التحديد إلا المفهوم. هذا حاصل كلامه.

و منها تعريف الشيء الخاصّ بمجموع أمور كلّ منها و إن كان عامّاً له و لغيره لكنّ المجموع ممّا يخصّه، فإنّ تقييد الكلّى بالكلّى و إن لم‌يفد الجزئية إلا أنّه يفيد التخصيص حتّى يصل إلى ما لا أخصّ منه بحسب المفهوم فيحصل منه التعريف الرسّمى. فقول المصنّف: «إن عرف بالأمور العامّة دون ما يخصّه فلايكون تعريفاً له» فى محلّ المنع، و السّند ما ذكرناه.

و منها أنّ الأمر الخاصّ قد يكون بديهى التصوّر إمّا من الأوليّات أو الحسّيات، فلا حاجة إلى أن يكتسب من مفهوم آخر، فإنّ من الأشياء ما هو معلوم بذاته لا بأمر آخر. و لو كان كلّ معرفة إنّما يحصل بمعرفة قبلها لزم الدّور أو التسلسل. و كثير من الحسّيات من هذا القبيل. و ليس الإحساس الجزئى من قبيل الكاسب التصوّرى كما توهّمه بعض الناس، إذ الإحساس لايحصل به إلا صورة جزئية فى إحدى الحواس. و ليست الصورة الشخصيّة موقعة لصورة كلّية فى العقل أصلاً لا صورتها الكلّية و لا صورة كلّية أخرى و لا صورة شخصيّة أُخرى كما برهن عليه.

(*) لفظ التحليل قد يستعمل عندهم بمعنى التركيب كما استعمله الشارح فى أوائل هذا الشرح. (منه قدّس سرّه)

إيّاه فى غيره، **فإنّه إن عُهِدَ في غيره، و بذلك عرفه، لايكون خاصّاً به، و قد فرضناه خاصّاً به، هذا خلف.**

و إذا كان خاصّاً به، و ليس بظاهر للحسّ و ليس بمعهود فيكون مجهولاً معه أى مع الشىء فلايصحّ تعريفه به، لوجوب تقدّم العلم بالمعرِّف على العلم بالمعرَّف. **فإذا عُرِّف ذلك الخاصّ أيضاً إن عُرِّف بالأمور العامّة** أى الداخلة فيه و فى غيره أو الصادقة عليه و على غيره، **دون ما يَخُصُّه،**[1] **فلايكون تعريفاً له،** لوجودها فى غيره و امتناع كون المشترك مميّزاً، **و الجزء الخاصّ حاله كما سبق،** و فى أكثر النسخ:"على ما سبق" أى من كونه ليس بظاهر للحسّ و لا معلوم بوجه مّا، **فيكون مجهولاً معه.**

فليس العود أى فى التعريف و المعرفة، **إلا إلى أمور محسوسة**[2] أى ظاهرة للحسّ، **أو ظاهرة من طريق آخر** أى ظاهرة للعقل بطريق المشاهدة و الكشف. و تلك الأمور

١ـ س: يَخُصُّ به

٢ـ قوله: «فليس العود إلا إلى أمور محسوسة»

أقول: كلّ ما يكفى لحصول صورته فى العقل الإحساسُ بجزئيّاته فهو داخل فى القسم الضرورى من العلوم. و الكلام فيما يحتاج معرفتها إلى المعرّف. و قد علمت أنّ المحسوس بما هو محسوس غير كاسب و لا مكتسب. نعم الإحساس بالصورة الجزئية ممّا يعدّ النفس لأن يفيض عليها من المبدأ صورة كلّية ضرورية.

ثمّ من العجب أنّ بعض متشبّثة هذا الزمان بأذيال الفلاسفة أخذ يعترض على مثل الشيخ الرئيس حيث قال: «مفهوم الموجود ممّا لايمكن تعريفه لأنّه أوّل كلّ تصوّر و أعرف من كلّ متصوّر. و التعريف بما يكون فاعلاً أو منفعلاً تعريف فاسد دورىّ، لأنّ ما ذكر فيه كالموصول و ما يجرى مجراه مرادف للوجود؛ فنقول: إنّا لانعرف أوّلاً الفاعل و لا المنفعل إلا من طريق الحسّ. فالفاعل أو المنفعل المحسوس هو المعرّف لنا ماهية الوجود. فالتعريف بكون الشىء فاعلاً أو منفعلاً تعريف للوجود بالفاعل المحسوس و المنفعل. و الإحساس بهما لايتوقّف على معرفة الوجود، فليس فيه دور و لا تعريف بأمر المرادف».

و كأنّ هذا القائل لم‌يسمع بطول عمره أنّ الصورة المحسوسة لاتكون كاسبة و لا مكتسبة.

الظاهرة للحسّ أو العقل إنّما تصلح للتعريف، **إن كان يخصّ الشيء** أى الذى يريد تعريفه، **جملتها** أى جملة تلك الأمور الظاهرة **بالاجتماع** كما تقدّم مشروحاً.

و ستعلم كُنه هذا في ما بعد يعنى فى الفصل الثالث من المقالة الثالثة. و حاصل ما ذكر هناك أنّ التعريف إنّما يمكن للحقائق المركّبة من الحقائق البسيطة لمن تصوّر الحقائق البسيطة متفرّقة، فيعرف المجموع بالاجتماع فى موضع مّا.

ثمّ من ذكر ما عرف من الذاتيّات لم يأمن وجود ذاتيّ آخر غفل عنه، و للمستشرح أو المنازع المطالبة بذلك. و ليس للمعرّف حينئذ أن يقول: لوكانت صفة أخرى لاطّلعت عليها، إذ كثير من الصفات أى من صفات الأشياء **غير ظاهرة** أى لنا، فإنّ معارف الإنسان قليلة جداً، و أكثر الأشياء مجهولة عندنا.

و لايكفي أن يقال: لوكان له ذاتيّ آخر ما عرفنا الماهيّة دونه، فإنّ نفى التالى ــ و هو معرفتنا الماهيّة ــ ممنوع. و إلى هذا أشار بقوله: **فيقال: إنّما تكون الحقيقة عُرِفت إذا عُرِفَ جميع ذاتيّاتها، فإذا انقدح جواز ذاتيّ آخر لمْيُدرَك، لميكن معرفة الحقيقة متيقّنة**، بل كانت مشكوكة و الحقيقة مجهولة.

فتبيّن أنّ الإتيان على الحدّ[1] **كما التزم به المشّاؤون** أى من تركيبه من الجنس و الفصل القريبين، **غير ممكن للإنسان**، لجواز الإخلال بذاتى لمْيُعرَف، و لصعوبة تمييز الأجناس و الفصول من اللوازم العامّة و الخاصّة. و لهذا عدلوا فى أكثر المواضع عن الحدّـ لصعوبته بالسبب المذكورـ إلى الرسوم المؤلّفة من الخواص. **و صاحبهم** أى و صاحب المشائين و هو أرسطاطاليس، **اعترف بصعوبة ذلك. فإذن ليس عندنا إلا تعريفات بأمور تخصّ بالاجتماع** كقولنا فى تعريف الإنسان: "إنّه المنتصب القامة البادى البشرة العريض الأظفار" لأنّ كلاً منها و إن جاز وجوده فى غيره، لكنّ المجموع

١ـ قوله: «فتبيّن أنّ الإتيان على الحدّ»

هذه العبارة لاتخلو عن مسامحة، و الأولى أن يقال: "دعوى الإتيان على الحدّ كما التزم به المشّائون" أو "الإتيان على الحدّ فى كلّ مطلوب كما التزموه" و نحو ذلک، لأنّ الإتيان على الحدّ مطلقا ممّا لا شبهة فى إمكانه.

يختصّ به دون غيره ممّا نعرفه من الماهيّات، و به يتحصّل تميزه عنها، و لايقدح فيه جواز كون المجموع فى ماهيّة أخرى لم‌نعرفها.

و لايخفى أنّ هذه الصعوبة إنّما هى فى الحدّ بحسب الحقيقة و الماهيّة لا بحسب المفهوم و العناية، فإنّه إذا عنى[1] بالإنسان: الحيوان الضاحك المُنتَصب القامة البادى البشرة، كان حدّاً تامّاً لايمنع عن الاصطلاح عليه، و لايجوز تبديله بأن يقال: هو حيوان ناطق عريض الأظفار، فإنّ كلّ واحد ممّا ذكر فى الأوّل ذاتى[2] بحسب المفهوم و العناية و لايجوز تبديل ذاتيّات الحدّ و لا الزيادة و لا النقصان منها. و هذا ليس برسم، لأنّه باللوازم. و الراسم يعترف أنّ هذا الإسم ليس لهذه المحمولات، بل لأمر ينتقل الذهن منها إليه، بخلاف الحادّ بحسب العناية، فإنّ الإسم عنده لمجموع هذه المحمولات التى كلّها[3] ذاتى بحسب المفهوم. فالحدّ بحسب المفهوم أصحّ ممّا بحسب الحقيقة، و قد يُنتفع به نفعاً تامّاً يقرب ممّا هو بحسب الحقيقة. و هذا معنى كلامه فى المطارحات.[4]

هذا آخر كلامه فى ما يتعلّق بالتصوّرات و اكتسابها بالقول الشارح المسمّى بالتركيب التقييدى المنقسم إلى الحدّ و الرسم و المثال. و إنّما انحصر فى الثلاثة لأنّ المعرّف إمّا أن يتركّب من الجنس القريب أو البعيد و الفصل القريب أو لا. و الأوّل هو الحدّ،[5] و الثانى إمّا أن يتركّب من الجنس القريب أو العرض العامّ و الخاصّة أو

١ـ س: عبّر

٢ـ آ: + إنّما تحقّق

٣ـ ج: كلّ منها

٤ـ منطق المطارحات ٩١

٥ـ قوله: «و الأوّل هو الحدّ»
فيه نظر، لأنّ الحدّ قد يكون مركّباً من غير الجنس و الفصل، فإنّ من الأشياء ما يكون حقيقته مركّبة من أمور متباينة فلا محالة يوجد فى حدودها تلك الأمور. و قد وقعت الإشارة إليه فى العبارة المنقولة عن الشيخ الرئيس فى الحكمة المشرقيّة. و المصنّف أيضاً قد صرّح به فى مواضع من كتبه فلا وجه للاختصاص بالجنس و الفصل فى الحدّ. اللهم إلا أن

من الخواصّ أو لا. و الأوّل هو الرسم، و الثانى هو المثال كما يقال فى تعريف النفس: "إنّه شيء نسبته إلى البدن كنسبة الملك إلى المدينة".

و لمّا فرغ منه شرع فى ما يتعلّق بالتصديقات المسمّاة بالتركيب الخبرى و اكتسابها بالحجّة المنقسمة إلى القياس و الاستقراء و التمثيل. و إنّما انحصرت أصناف الحجّة فيها لأنّ الحجّة و المطلوب لاستلزام أحدهما الآخر لابدّ فيهما من تناسب مّا، إمّا باشتمال أحدهما على الآخر أو بغير ذلك.

و ما بالاشتمال إن كان باشتمال الحجّة على المطلوب فيسمّى بالقياس، فإنّ القائس يُجرى حكم الكلّى على الجزئى فيناسب تقدير الشيء على مثال غيره الذى هو مفهوم القياس فى اللغة كما يقال: قاس النعل بالنعل أى حاذاه و قدّره به.

و إن كان باشتمال المطلوب على الحجّة، فيسمّى بالاستقراء لتتبّع الجزئيّات فيه مأخوذاً من تتبّع القرى قريةً فقريةً بالخروج من واحدة إلى أخرى، فالمستقرئ يتتبّع الجزئيات جزئيّاً فجزئيّاً ليتحصّل الكلّى. فالمطلوب- و هو الكلّى- مشتمل على الحجّة و هى الجزئيات.

و ما بغير الاشتمال لابدّ فيه من شامل لهما يتناسبان، و هو التمثيل. وإنّما كانت أصنافاً لا أنواعاً لأنّ الحجّة الواحدة قد تكون قياساً باعتبار و استقراءً باعتبار، كالقياس للقسم الذى هو الاستقراء التامّ، و كالبرهان الذى يذكر فيه المثال حشواً؛ فقال:

يخصّ المطلوب بما له ماهيّة محصلة لها وحدة طبيعيّة نوعية.

المقالة الثانية

في الحجج و مباديها[1]

أي القضيّة و أصنافها[2] و هي تشتمل على ضوابط

١ـ قوله: «المقالة الثانية فى الحجج و مباديها»

اعلم أنّ نظر المنطقى مقصور فى الموصل إلى التصوّر و الموصل إلى التصديق. أمّا الموصل إلى التصوّر فهو المعرّف بالذات و مباديها ـ و هى الكليات الخمس ـ بالعرض. و قد مرّ القول فيه. و أمّا الموصل إلى التصديق فهو الحجة بالذات و مباديها ـ و هى القضايا ـ بالعرض. و هى أيضاً متوقّفة توقّفاً قريباً على مبادى هي الموضوعات و المحمولات يتوقف عليها الحجج توقفاً بعيدا، فيكون البحث عنها مقصوداً بالعرض. و هى الموصلة إلى المطلوب بواسطتين. فإذا كان باب الحجة مقصوداً بالذات فيكون مقدماً على باب القضايا الذى هو المقصود بالتّبع فى الذّكر مؤخّراً عنه فى الوجود فلاجَرم قدّمها فى العنوان على القضايا و قدّم القضايا عليها فى الإثبات و التحقيق.

ثم الاحتجاج بها إمّا بالكلّى على الكلّى أو على الجزئى فهو القياس و إمّا بالجزئى على الجزئى و هو التمثيل، و إمّا بالجزئى على الكلّى و هو الاستقراء. و لّما كان العمدة فى باب الحجة هو القياس قدّمه على غيره.

٢ـ اقول: لما فرغ مما يتعلّق بالتصوّرات و اكتسابها بالحدود شرع فى المقالة الثانية فيما يتعلّق بالتصديقات و اكتسابها بالحجج القياسية. و مبادي الحجج هي القضايا و أنواعها و أصنافها. و اكتساب التصوّرات بالأقوال الشارحة تسمي بالتركيب التقييدي، لأنك إذا قلت فى حدّ الإنسان: إنّه الحيوان الناطق فقد قيّدت الأوّل الذى هو الحيوان بالثانى الذى هو الناطق. و يقوم مقامهما فى الأغلب لفظ مفرد كلفظ الإنسان فى المثال المذكور. و أمّا

الضابط الأوّل
في رسم القضيّة و القياس و أصنافها

و لتقدّم الجزء على الكلّ عرّف القضيّة أوّلاً ثمّ القياس فقال: **هو أنّ القضيّة قول يمكن أن يقال لقائله إنّه صادق فيه أو كاذب.**[١]

التصديقات التى هو القسم الثانى فيسمّي بالتركيب الخبري. و اكتسابها بالحجج تسمّي القياس. ثم التركيب إمّا أن يكون تامّا، و هو ما يحسن السكوت عليه، و هو إمّا أن يحتمل الصدق و الكذب، و يسمّي خبرا و قضية، أو لايحتمل، و هو أن دلّ على طلب الفعل بالوضع فيسمّي مع الاستعلاء أمرا، أو مع التساوي التماسا و مع الخضوع مسئلة و دعاء، و إن لم يدلّ يسمّي تنبيها. و يندرج فيه التمنّي و الترجّي و القسم و النداء؛ و إمّا أن يكون التركيب ناقصا، و هو إمّا أن يكون تقييدا أو مركّبا من اسم أو كلمة مع أداة كقولك: "زيد فى". و المقصود المنتفع به هاهنا هو التركيب الذى ينطق إليه التصديق و التكذيب و الحدّ، و هو الخبر و القضية و القول الجازم.(ش)

١ـ قوله: «يمكن أن يقال لقائله إنّه صادق فيه أو كاذب»

المراد به أنّه يجوّز العقل ذلك بالنظر إلى مفهوم القضية من حيث هى قضية مع قطع النظر عن خصوصيّة بعض القضايا كقولنا: "الواحد نصف الاثنين" و مع قطع النظر عن خصوصية القائلين كإخبار الله و إخبار رسله(ع)، و عن خصوصية الدليل كما فى النظريّات بعد النظر إلى براهينها، فإنّ الكلّ ممّا لايحتمل الكذب لكن لأمر خارج عن ماهية القضية بما هى قضية. و قد علم بما قرّرنا أنّ الإمكان فى بعض المواضع بمعنى التجويز العقلى و فى بعضها بمعنى الإمكان الذّاتى.

و قد يقال: إنّ منشأ ذلك اشتمال القضية على نسبة هى حكاية عن أمر واقعى، فإنّ شأن الحكاية أن يتّصف بالمطابقة و عدمها بخلاف النسب الإنشائيّة و التصوّرات، فإنّها ليست حكاية عن أمر واقع فلايجرى فيها الصدق و الكذب.

و قيل: فيه نظر لأنّ التصوّرات ممّا يوصف بالحكاية لأمر واقع.

أقول: الحقّ أنّ كلّ مفهوم تصوّرى بما هو مفهوم تصوّرى لايجرى فيه المطابقة و عدمها

فبالقول خرج المفردات التى هى التصوّرات، لأنّها لاتُنسب إلى صواب أو خطأ إلا باعتبار مقارنة حكم مّا، و بالباقى خرجت المركّبات الإنشائيّة كالأمر و النهى و الاستفهام و الالتماس و التمنّى و الترجّى و التعجّب و القَسَم و النداء و نحوها ممّا لايحتمل الصدق و الكذب إلا بالعرض من حيث قد يعبّر بذلك عن الخبر، فيكون خبراً بالقوّة كما يقال: "تفضّل بكذا" و يراد أريد تفضّلك.

و اعلم أنّ هذا التعريف هو شرح إسم الخبر لا تعريف ماهيّته، إذ لو كان كذلك ـ مع أنّ الصدق و الكذب لايمكن تعريفهما إلا بالخبر المطابق و غير المطابق، لكونهما من الأعراض الذاتيّة للخبر ـ كان تعريفاً دوريّاً، فلهذا عُرِّفَ إسم الخبر بما يصحّ أن يقال لقائله: إنّه صادق فيه أو كاذب، ليتعيّن معناه من بين سائر التراكيب. و عُرِّفَ الصدق و الكذب بماهيّة الخبر من غير لزوم دور على ما ظنّ.

و القياس هو قول مؤلّف من قضايا إذا سُلِّمَت لزم عنه لذاته قول آخر. فالقول جنس القياس، إن كان مسموعاً[١] فللمسموع، و إن كان ذهنيّاً فللذّهنى. و هو يقال

إلا عند اعتبار نسبته إلى نفسه أو إلى غيره بالحمل أو سلب نسبته إلى أحدهما.

١ـ قوله: «القياس إن كان مسموعاً»

لمّا كان القول يقال على المسموع و المعقول، كما أنّ القياس أيضاً يقال على القياس المسموع و القياس المعقول بالاشتراك أو التشابه، جاز أن يذكر المجمل فى حدّ المجمل و المفصّل فى حدّ المفصّل. و إنّما احتيج إلى ذلك أى القياس بقسميها لأنّ القياس المعقول إنّما يكتفى به إذا كان المطلوب برهانياً. و أمّا إذا كان جدليّاً أو خطابياً أو شعرياً أو مغالطيّاً فهو محتاج إلى القياس المسموع، لمّا تقرّر أنّ منفعة ما سوى البرهان بحسب الغير و لمصلحة التمدّن. و أمّا البرهان فهو الذى لتكميل الإنسان نفسه بتحصيل ما عليه الحقّ فى نفسه، و لا دخل للغير و الاجتماع فيه.

لايقال: لو أريد بالقول اللفظ لم‌يصحّ قوله: «لزم عنه لذاته قول آخر» إذ التلفّظ بالمقدمة لايستلزم التلفّظ بالنتيجة؛

لأنّا نقول: القول هو اللفظ المركّب. و هو ما قصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه فهو لايكون قولاً إلا إذا دلّ على معناه، فيكون القول المعقول لازماً للقول المسموع، و التنيجه

على المسموع و الذهنى بالاشتراك أو التشابه. و بتأليفه من قضايا يخرج القضيّة الواحدة اللازم عنها لذاتها عكسها و عكس نقيضها و غيرهما من اللوازم.

قيل: و فيه نظر، فإنّ القضيّة الواحدة من حيث هى واحدة لايلزم عنها عكس و لا غيره، فإنّا ما لم‌نقُل مثلاً باللفظ أو بالفكر: هذه موجبة كليّة، و كلّ كذا ينعكس جزئيّاً، لما لزم فى الذهن لها عكس. و سيأتى بيان أنّ الحكم التصديقى لايلزم من أقلّ من مقدّمتين، لكنّ المجامعة فى ذلک لاتجدى نفعاً فى العلوم.

و لايخفى أنّ هذا النظر إنّما يستقيم إذا كان المراد باللزومِ البيّنَ، لا ما هو أعمّ منه. و إنّما قال: "من قضايا" لا من مقدّمات لئلايكون التعريف دوريّاً، إذ المقدّمة قضيّة جُعِلت جزء قياس. و قال: "إذا سُلِّمَت"[١] ليدخل فيه القياس الكاذب المقدّمات

لازمة للقول المعقول، فتكون لازمة للقول المسموع فى الجملة. و على هذا يكون المراد بالقولِ المعقولَ، فإنّ التلفّظ بالمقدّمات يستلزم تعقّل معانيها، و تعقّل معانيها يستلزم تعقّل النتيجة لا التلفّظ بها.

قال الشيخ فى الشفاء: القياس ليس بقياس من حيث اللفظ فإنّ اللفظ من حيث هو لفظ لايستلزم لفظا آخر بل من حيث أنّه دالّ على معنى معقول لكن القياس المعقول كاف فى تحصيل المطالب البرهانية. و أمّا فى الجدل و الخطابة و السفسطة و الشعر فإنّ القياس المسموع لايستغنى عنه فى إفادة الأغراض المتعلّقة بها. (لاحظ ما فى معناه منطق الشفاء، القياس ٥٥)

و لعلّ الشارح إنّما اعتبر القياس المسموع لأجل هذا المعنى حتى يعمّ الصناعات الخمس. و قيل: ذكر القول مستدرك و إلا لكان حاصله أنّ القياس لفظ مركّب من القضايا. و هو تكرار لا طائل تحته.

١ـ قوله: «و قال إذا سلمت ليدخل فيه القياس الكاذب»

يعنى ليس يعنى به كونها مسلّمة فى نفسها بل إنّها و إن كانت كاذبة منكرة فهى بحيث لو سلّمت لزم عنها غيرها دخلت فيه، فإنّ القياس من حيث أنّه قياس مقسم شامل لما تحته يجب أن يؤخذ بحيث يشمل البرهانى و غير البرهانى من الأقسام الأربعة الباقية. و الخطابى و السوفسطايى لايجب أن يكون مقدّماتهما حقّة فى أنفسها بل يكون بحيث لو

نحو "كلّ إنسان حجر، وكلّ حجر حيوان" لأنهما و إن لم‌تكونا مسلّمتين لكنّهما بحيث إذا سُلّمتا لزم عنهما لذاتهما قول آخر[١] هو "أنّ كلّ إنسان حيوان". و لو اشترط كونها مسلّمة فى نفس الأمر، لما كان الحدّ جامعاً لخروج قياس الخلف[٢] و نحو ما ذكرنا عنه.

و المراد من اللزوم ما هو أعمّ من البيّن و غيره ليندرج فيه القياس الكامل، و هو الشكل الأوّل، و غير الكامل، و هو باقى الأشكال. و يراد به اللزوم الاضطرارى الذى لايكون لخصوصيّة المادّة.[٣] و فرق بين كون اللزوم ضروريّاً[٤] و بين كون اللاّزم كذلك. و المراد الأوّل.

و احترز بقوله: "لذاته" عن أمرين[٥] على ما نصّ عليه فى التلويحات:[١]

سلّمت لزم عنها ما يلزم. و أمّا القياس الشعرى فإنّه و إن لم‌يحاول التصديق بل التخيّل، لكن يظهر إرادة التصديق و يستعمل مقدماته على أنّه مسلّمة. فإذا قال: فلان حسن و كلّ حسن فهو قمر ففلان قمر أو قال: العسل مرّة و كلّ مرّة فهو نجس فالعسل نجس، فهو قول إذا سلّم ما فيه لزم عنه قول آخر، لكنّ الشاعر لايعتقد هذا اللازم و إن كان يظهر أنّه يريده حتّى يخيّل به فيرغّب أو ينفّر.

١ـ قوله: «لزم عنهما لذاتهما قول آخر»

اعلم أنّ اللازم إنّما يتبع الأقوال فى الصدق و لايلزمها فى الكذب كسائر لوازم القضايا من العكوس و غيرها، فإنّ قولنا: "بعض الحيوان ليس بإنسان" لازم لقولنا: "كلّ إنسان حيوان" فى الصدق فقط فكذلك الحكم فى النتيجة.

٢ـ قوله: «لخروج قياس الخلف»

فإنّ المورد فى قياس الخلف لايكون مسلّما أصلا.

٣ـ [أى] هذا اللزوم عن مجموع المادّة و الصورة لا عن أحدهما. (ش).

٤ـ قوله: «و فرق بين كون اللزوم ضروريّاً»

هذا جواب عن سؤال مقدّر ربما يورد. و هو النقض بقياس مؤلّف من مقدّمة أو مقدّمات ممكنة غير ضروريّة فكيف يلزم عنها قول آخر بالضرورة؟ و النتيجة تتبع أخسّ المقدمات. فالجواب: أنّ المراد أنّ اللزوم ضرورى لا أنّ اللازم ضرورى.

٥ـ و احترز بقوله: «لذاته» عن أمرين:

أحدهما عن الأضرب العقيمة إذا اتّفق صدق ما يتوهّم أنّه نتيجتها لخصوصيّة المادّة، صادقةً كانت أم لا. أمّا الأوّل فكقولنا: "كلّ إنسان حيوان، و بعض الحيوان ناطق" فإنّه يصدق مع ذلك على سبيل الاتفاق لا على سبيل اللزوم: "كلّ إنسان ناطق".

و أمّا الثانى فكقولنا: "كلّ إنسان فرس، و بعض الفرس ناطق" فإنّه يصدق معه: "كلّ إنسان ناطق" و ليس ذلك للمادّة الصادقة، لكونها كاذبةً. و لهذا اختار أرباب العلوم الحقيقيّة التمثيل بالحروف دون الموادّ، ليجمعوا فى ذلك بين إيراد المثال لتسهيل فهم المعنى، و بين تعرية الصور عن الموادّ التى ربما كانت مُوجِبة للزيغ عن الطريق مقتضية للعدول عن واجب التحقيق، إذ ربّما التفت الذهن إلى مايقتضيه بعض تلك الموادّ لخصوصيّة[٢] لا للصورة المقترنة على ما تبيّن من المثالين.

الأوّل: عن القياس الذى لزم عن قول آخر بواسطة مقدّمة أجنبية خارجة عن المقدّمتين ليست من لوازمهما. و يسمّى قياس المساواة كقولك: "آ مساوٍ لب، و ب مساوٍ لج" فإذا سلّمنا لزم أنّ "آ مساو لج" لا لذاته بل ينتج لذاته أنّ "آ مساو لمساوى ج". فإذا انضمّ إليها: و كلّ ما هو مساوٍ للمساوى فهو مساو ـ و هى المقدّمة المحذوفة ـ لزم أنّ "آ مساو لج" و هو المطلوب. فلو لم‌يقل لذاته لاينتقض هذا لكونه قولاً مؤلّفاً من مقدّمتين لزم عنهما قول آخر. و ليس بقياس اقترانى لعدم اشتراك المقدّمتين فى الحدّ. فإنّ محمول المقدّمة الأولى مساواة ب و موضوع الثانية نفس ب، و ليس باستثنائى لعدم ذكر النتيجة أو نقيضها.

الاحتراز الثانى عن المقدّمتين المستلزمتين لقول آخر بوسطة مقدّمة من لوازمهما غير خارجة عنهما. و هى عكس نقيض إحديهما كقولنا فى أنّ جزء الجوهر جوهر: "إن جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر، و كلّما ليس بجوهر فلايوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر". و يلزم من تسليمهما أنّ جزء الجوهر جوهر لا لذاتيهما بل بواسطة عكس نقيض الثانية. و هى "كلّما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر". و حينئذ ينتج بالذات: "جزء الجوهر جوهر" و هو المطلوب. (ش)

١ـ منطق التلويحات ٤٦

٢ـ ج: لخصوصيّته

و ثانيهما عن نتيجة تستنتج عن قياس لاينتهى إلى إنتاجها إلا لمقدّمة أخرى لم‌تذكر، مثل قولنا: "العالم ليس بقديم" اللازم عن قولنا: "العالم متغيّر، و كلّ متغيّر مُحدَث" فإنّ ذلك لايستنتج من هذا القول إلا بإضمار مقدّمة أخرى، و هى "كلّ مُحدَث ليس بقديم" مضافةً إلى النتيجة التى يُنتجها القياس بالذات، و هى "العالم مُحدَث" فيكون ذلك القياس، و إن كان مُنتجاً بالذات، إلا أنّه باعتبار هذه النتيجة المخصوصة منتج بالعرض.

و احترز بـ"قول آخر" عن صدق إحدى القضيّتين عند صدق مجموعهما، فإنّ المجموع ـ و إن استلزم كلّ واحدة منهما ـ ليس قياساً بالنسبة إلى شىء منهما بل بالنسبة إلى القول المغاير لكلّ منهما. و يراد به ما له نسبة مخصوصة إلى أجزاء القياس[١] الذى جُعِل أجزاؤه بالنسبة إليه هذه الأجزاء و إلا لكان قولنا: "لا شىء من ج ب، و بعض ب أ" منتجاً فى أوّل الأشكال لـ"بعض أ ليس ج" مع حُكمنا بعقمه فيه، بل إنّما يكون قياساً ما استلزم قولاً يوضَع أوّلاً ثمّ يقاس به أجزاء القياس، و بهذا يتمايز الأشكال بعضها عن بعض.

فإن قيل: قولنا "إن كان أ ب، فج د، لكن أ ب" اعترفتم أنّه قياس، و هو منتج، "فج د". و ليس ذلك قولاً آخر بل هو داخل فى القياس، و كذا كلّ قياس استثنائى.

قلنا: إنّ أدوات الاتّصال و الانفصال أخرجت أمثال هذه حيث هى داخلة فى

١ـ قوله: «و يراد به ما له نسبة مخصوصة إلى أجزاء القياس»

قال المحقّق الطوسى فى شرح الإشارات (١/٢٣٣): «و قد يزاد فى هذا قيدان آخران فيقال قول آخر متعيّن اضطرارا. و فائدة قيد التعيّن أنّ قولنا فى الشكل الأوّل مثلاً: "لا شىء من الحجر بحيوان، و كلّ حيوان جسم" ليس بقياس، إذ لم‌يلزم عنه قول آخر يكون الحجر فيه موضوعا مع أنّه يلزم عنه قولنا: "بعض الجسم ليس بحجر". و فائدة قيد الاضطرار أنّ بعض الأقوال قد يلزم عنها قول فى بعض الموادّ دون بعض، كما إذا اقترن قولنا: "لا شىء من الفرس بإنسان" تارة بقولنا: "و كلّ إنسان ناطق" و تارة بقولنا: "و كلّ إنسان حيوان" فإنّه يلزم عن الأوّل: "لا شىء من الفرس بناطق". و لايلزم عن الثانى مثل ذلك ضرورة.»

القياس عن الخبريّة و صلوح التصديق و التكذيب، فليست النتيجة من حيث هى قضيّة جزءاً من قياس فلا انتقاض بها.

و القضيّة التي هي أبسط القضايا هي الحمليّة، لانحلالها عند حذف أدوات الربط إلى مفردين لا إلى قضيّتين كما فى الشرطيّات. و هي قضيّة حُكِمَ فيها بأنّ أحد الشيئين هو الآخر أو ليس، مثل قولنا: "الإنسان حيوان أو ليس". فالمحكوم عليه يسمّى موضوعاً[1] و المحكوم به يسمّى محمولاً.[2]

١ـ قوله: «فالمحكوم عليه يسمّى موضوعا»

لأنّه وضع وجوده و أثبت له شيء.

٢ـ قوله: «و المحكوم به يسمّى محمولا»

تشبيها بالأمر المحمول على غيره لكونه مثبتاً له و لكونه مثبتاً عليه من حيث كون ثبوته له فرع ثبوته فى نفسه. و لم‌يذكر الرابطة إمّا لظهورها و إمّا لأنّها قد يحذف فى اللّفظ و إمّا لأنّها غير مستقلّة فى المفهوم فلايمكن الحكم عليها و بها. و من هاهنا علم أنّ القضيّة لاشتمالها على المعنى الحرفى الغير المستقل لايصير جزء لقضية أخرى موضوعها أو محمولها.

قال الشيخ الرئيس فى الشفاء: «القضية الحمليّة تتمّ بأمور ثلاثة: الموضوع و المحمول و النسبة بينهما. و ليس اجتماع المعانى فى الذّهن هو كونها موضوعة و محمولة بل يحتاج إلى أن يكون الذّهن يعقل [فى المصدر: يعتقد] مع ذلك النسبةَ التى بين المعنيين بإيجاب أو سلب. فاللّفظ أيضاً إذا أريد أن يحاذى به ما فى الضمير يجب أن يتضمّن ثلاث دلالات: دلالة على المعنى الذى للموضوع، و أخرى على المعنى الذى للمحمول، و ثالثة على العلاقة و الارتباط بينهما». ثم قال: «فظهر من هذا أنّ فيها معنى غير الأمر الموضوع و الأمر المحمول من حقّه أن يدلّ عليه و هو النسبة. فاللفظ الدّال على النسبة يسمّى رابطة فحكمها حكم الأدوات. و أمّا لغة العرب فربما حذفت الرابطة فيها اتّكالا على شعور الذّهن بمعناها و ربّما ذكرت» انتهت ألفاظه. (منطق الشفاء، العبارة ٣٧-٣٨)

و فيها تصريح بأنّ أجزاء القضيّة المعقولة ثلاثة و هو مذهب القدماء. و لا حاجة فيها إلى إدراك نسبة أخرى سمّوها المتأخّرون بالوقوع و اللاوقوع ليحصل التفاوت بين صورة الشكّ و الجزم. و ذلك لأنّ التفاوت المذكور إنّما يحصل بين الصّورتين فى الإدراك لا فى

و هو واضح لكن يجب أن تعلم أنّا إذا قلنا: "الإنسان حيوان" فليس معناه أنّ حقيقة الإنسان حقيقة الحيوان و إلا لكان عديم الفائدة،[1] لكونه حمل الشىء على

المدرك بل الفرق بين الوهم و الشكّ و اليقين إنّما يرجع إلى تفاوت الإدراكات لا المدركات كما يحكم به الوجدان.

١ـ قوله: «و إلا لكان عديم الفائدة»

ظاهر كلامه يقتضى أنّ الموضوع فى القضيّة إن كان هو المفهوم كان عديم الفائدة و كان فيها حمل الشىء على نفسه. و ليس كذلك فإنّ القضيّة الطبيعيّة كقولنا: "الإنسان نوع" مفيدة البتّة. و كذا قولنا: "الإنسان حيوان ناطق" إذا أريد بالإنسان مفهومه مفيد للتّفاوت بين الموضوع و المحمول بالإجمال و التفصيل. فالمقام يستدعى تفصيلا فى الكلام ليعرف به الفرق بين أنحاء الحمل فنقول:

إنّ حمل شىء على شىء إمّا أن يعنى به أنّ الموضوع هو بعينه أخذ محمولاً على أن يتكرّر إدراك شىء واحد من غير تفاوت فى المدرك و لو بالاعتبار. و هو حمل الشىء على نفسه. و لا شكّ فى استحالته لامتناع التفات النفس فى آن واحد إلى شىء واحد مرّتين.

و إمّا أن يراد به ذلك على أن يجعل تكرّر الإدراك معتبرا على أنّه حيثيّة تقييديّة. و لايلحظ تعدّداً إلا فى تلك الجهة. و هذا القسم و إن كان متصوّراً إلا أنّه غير مفيد بل هذر.

و إمّا أن يراد به أنّ معنى الموضوع هو معنى المحمول مهيّة لا أن يقتصر على مجرّد الاتّحاد فى الوجود. و هذا هو المسمّى بالحمل الذّاتى الأوّلى لكونه أوّلى الصّدق أو الكذب.

و إمّا أن يعنى به أنّ الموضوع متّحد بالمحمول ذاتاً و وجوداً، اتحاداً إمّا بالذّات كما فى حمل الذاتيات أو بالعرض كما فى حمل العرضيّات. و يسمّى بالحمل الشايع و الحمل العرضى. و يرجع إلى كون الموضوع من أفراد المحمول، سواء كان الموضوع هو معنى الشىء و مفهومه كما فى القضية الطبيعيّة أو كان ما صدق عليه كما فى القضايا المتعارفة، و سواء كان جهة الاتحاد هو الوجود الذهنى كما فى القضايا الذهنيّة أو الوجود الخارجى محقّقاً كما فى الخارجيات، أو مقدّرا كما فى الحقيقيات؛ و جميع القضايا الطبيعية من قبيل الذهنيات، و سواء كان الموضوع فرداً حقيقياً للمحمول ـ و هو أعمّ منه أعمّية تناولية ـ أو فرداً اعتبارياً، و الأعمّية للمحمول اعتباريّة كما فى الحيوان المأخوذ لا بشرط و المأخوذ بشرط

لا، فإنّ كلاً منهما أخصّ من مفهوم الحيوان بما هو حيوان، و كذلك مفهوم الموجود و الممكن العامّ و المعدوم إذا حكم على كلّ منها بنفسه.

إذا علمت ما تلوناه عليك فاعلم أنّ بعض المحقّقين من أهل التعليم كالمعلّم الثانى أبي نصر جعل الحمل الشايع على أربعة أقسام:

حمل الجزئى الحقيقى على نفسه كهذا الكاتب على هذا الإنسان. و المشهور عند جمهور المتأخّرين عدم صحّته. و هو بمعزل عن التحقيق.

و حمل الجزئى الحقيقى على الكلّى الذى هو من أفراده.

و حمل الكلّى على الكلّى كما فى الطبايع المتصادقة.

و حمل الكلّى على الجزئى الحقيقى الذى هو فرد له بالذّات أو بالعرض.

و الفحص و الذّوق يحكمان بثبوت هذه الأقسام كلّها و البرهان يعضدهما. أليس مناط الصّدق و الحمل مطلقا ثبوت وحدة و اثنينيّة مّا؟ فحيث لميكن وحدة صرفة و اثنينيّة صرفة بل تغاير فى نحو ملاحظة العقل و اتحاد بحسب نحو آخر من أنحاء الوجود يحقّق معيار الحمل. و جهة الاتحاد قد يكون فى جانب الموضوع و قد يكون فى جانب المحمول و قد يكون فيهما جميعاً و قد يكون خارجا عنهما بالحقيقة. و هذه الأقسام الأربعة يوجد فى كلّ واحد من الأقسام الأربعة فيرتقى عددها إلى ستّة عشر قسماً. و لنورد أمثلة القسم الأوّل ليقاس عليها غيرها.

فالأوّل أعنى ما يكون جهة الاتحاد فى جانب الموضوع كزيد هذا الكاتب. و الثانى كهذا الكاتب زيد. و الثالث كزيد هذا الإنسان أو هذا الحيوان. و الرابع كهذا الكاتب هذا الضاحك، فقس عليها أمثلة البواقى.

و معنى جهة الاتحاد فى الحمل مطلقاً هو أنّ الوجود الذى يكون إحدى الحاشيتين به موجودة بالذات أو بالعرض هو بعينه الوجود الذى يوجد به الأخرى كذلك. و الحمل بالذات معناه أنّ الوجود الذى ينسب إلى أحدهما بالذات هو الذى يوجد به الأخرى بالذّات كـ"زيد إنسان و كـالإنسان حيوان". و ما سواه هو الحمل بالعرض. و جهة الاتحاد أعنى الوجود بالذّات خارج عن أحدهما أو كليهما فالأوّل كقولنا: "كلّ إنسان ضاحك و كلّ كاتب ناطق". و الثانى كقولنا: "كلّ كاتب ضاحك".

نفسه، و لا أنّهما متغايران من كلّ وجه و إلا لم‌يصدق على أحدهما أنّه الآخر، لكن

و من هذا المقام يعرف البصير المحدق أنّ الوجود أمر متحقّق فى الواقع و ليس مجرّد أمر انتزاعى كالشيئية و الممكنيّة و نظائرها حيث يصير جهة الارتباط فى المفهومات المتغائرة. و سيجىء تحقيقه فى موضعه إن شاء الله تعالى.

بقى فى هذا المقام شىء آخر لابدّ من معرفته و هو أنّ بعض الأشياء ممّا لايصدق على نفسه إلا بالحمل الأوّلى الذّاتى دون الحمل الشايع الصناعى كمفهوم الجزئى مثلاً، فإنّه جزئى بالأوّل ليس بجزئى بالثانى بل هو كلّى، و كذا مفهوم اللاشىء فإنّه شىء و اللاممكن فإنّه ممكن. فعلى هذا يلزم صدق المتناقضين على شىء واحد كمفهوم الجزئى فإنّه جزئى و كلّى. و لا فساد فيه لتغاير معنى الحمل فيهما، فهو جزئى بمعنى أنّه نفس مفهومه لا أنّه من أفراده، و كلّى بمعنى أنّه متّحد الوجود مع مفهوم الكلّية اتحاداً بالعرض. و ذلك لأنّ بعض المفهومات ليس فرداً لنفسه كالجزئى و اللامفهوم و اللاممكن و نظائرها، و بعضها فرد لنفسه كالكلّى و المفهوم و النوع لا الفصل، فإنّ مفهومه ليس بفصل بل نوع و كذا مفهوم الجنس و الخاصّة و العرض العامّ، فإنّ كلاً منها نوع بحسب الحمل الشايع.

و إن سألت الحقّ فمفهومات أكثر الوجودات كالحركة و الزمان و الهيولى من هذا القبيل، فإنّ مفهوم الحركة ليس بحركة، و مفهوم الزمان ليس بزمان بل مفهوم الإنسان و الفرس و الجوهر كلّها غير صادقة على أنفسها إلا بالحمل الذّاتى الأوّلى دون الشايع الصناعى. و دلائل الوجود الذهنى لاتفيد أزيد من ذلك. فالحاصل من الإنسان فى الذهن هو مفهوم الإنسان نفسه دون ما صدق عليه الإنسان و إلا لكان له استعداد الحركة و السّكون و النموّ و الإحساس و الإدراك للمعقولات و العقل و غير ذلك من لوازم الإنسانيّة و غيرها. و تجويزه سفسطة محضة بل مفهوم الإنسان هو داخل تحت مقولة الكيف دخولا بالذّات. و بما ذكرنا يندفع كثير من الإشكالات الواردة على وجود الأشياء بأنفسها فى الذّهن. فلابدّ فى ثبوت التناقض بين القضيتين من اشتراط وحدة الحمل أيضا بعد الوحدات الثمان المشروط بها فى التناقض لئلايكون قولنا: "الجزئى جزئى" مع قولنا: "الجزئى ليس بجزئى" متناقضين عند تغائر الحملين بل عند اتحادهما.

لابدّ من الاتّحاد من وجه[1] و التغاير من وجه، فيكون معناه أنّ الشيء الذى يقال له إنسان فهو بعينه يقال له حيوان. فما به الاتّحاد ـ و هو المعبّر عنه بالشيء ـ قد يكون هو الموضوع كما فى المثال المذكور،[2] و قد يكون المحمول كقولنا: "الضاحك إنسان" و قد يكون شيئاً ثالثاً مغايراً لهما كقولنا: "الضاحك كاتب" فإنّ ما به الاتّحاد هو الإنسان، و الكتابة و الضحك مضافان إليه. و سمّيت السالبة حمليّة مع كون الحمل مرفوعاً عنها على سبيل[3] المجاز.

١ـ قوله: «لكن لابدّ من الاتحاد من وجه»

يعنى الحمل إن كان شايعا صناعياً فلابدّ أن يكون مفاده الاتّحاد فى الوجود و التغاير فى المفهوم. و أمّا قوله: «فيكون معناه أنّ الشيء الذى يقال له إنسان فهو نفسه يقال له حيوان» فهو مختصّ بما يكون قضية متعارفة كالمحصورات و غيرها، لعدم صدق ما ذكره على القضية الطبيعية، مع أنّ كلامه الدالّ على حصر الحمل فى حمل الشيء على نفسه، و ما يقابله يدلّ على أنّ ما سوى ذلك من أقسام الحمل داخل فى هذا المعنى.

٢ـ قوله: «يكون هو الموضوع كما فى المثال المذكور»

هاهنا احتمال ثالث لم يذكره و هو أن يكون جهة الاتحاد هما جميعاً كقولنا: "الإنسان حيوان" فإنّ الوجود الذى وجد به معنى الإنسان هو الذى وجد به معنى الحيوان. و الشارح مثّل به فى القسم الأوّل. و الأولى أن يذكر فى مثال القسم الأوّل نحو قولنا: "الإنسان ضاحك أو ماش" فإنّ جهة الاتحاد هو وجود الإنسان، لأنّه أمر متحقّق بالذّات دون وجود مثل الضّاحك و الماشى أو غيرهما، لأنّه عرضى، و العرض غير موجود فى الخارج إلا بالعرض. فالاتحاد بين الإنسان و الحيوان اتحاد بالذات، و بين العرضيّات اتحاد بالعرض، و كذا بين الذّاتى و العرضى. و إنّما عبّر الشّارح عمّا به الاتحاد بالشيء لا بالوجود لئلاّ يلزم كون الوجود ممّا له صورة فى الأعيان فى القضايا الخارجية لمنافاته مذهب الشيخ لكنّا لانستحيى من الحقّ و نستشهد بكلام أفلاطون حيث قال: «الحقّ صديقى و سقراط صديقى فإذا تخالفا كان الحقّ أحقّ بالاتباع».

٣ـ س: طريق

و قد تحصل[1] **من القضيّتين قضيّة واحدة بأن يخرج كلّ واحدة منهما عن كونها قضيّة و يُربط بينهما. فإن كان الربط بلزوم تسمّى شرطيّة متّصلة.** هذه التسمية ـ أعنى تسمية المتّصلة بالشرطيّة ـ مطابقة بحسب اللغة بخلاف تسمية المنفصلة بها، و هو ظاهر، **كقولهم: "إن كانت الشمس طالعةً فالنهار موجود". و ما قُرن به حرف الشرط من جزئيها** ـ كـإن و كلّما و إذما و حيثما و أمثالها ـ **يسمّى المقدّم**[2] **و ما قُرِنَ به حرف الجزاء** ـ و هو الفاء ـ **يسمّى التالي.**

وإن أردنا أن نجعل منها ـ أي من الشرطيّة ـ **قياساً**[3] **ضممنا إليها قضيّة حمليّة لاستثناء**

۱ـ ک: يجعل

۲ـ قوله: «يسمّى المقدّم»

و ذلك لتقدّمه فى الذّكر فى القضيّة الملفوظة و الذكر فى المعقولة. و عليه يقاس تسمية الجزاء بالتالى. و قد يسمّى المقدّم بالمحكوم عليه و التالى بالمحكوم به.

و ربّما يناقش فى هذه التسميّة بأنّه كيف يصّح أن يكون المقدّم محكوماً عليه؟ و كون الشيء محكوماً عليه من خواصّ الإسم.

و أجيب بأنّه لانسلّم أنّه من خواص الإسم بل إن سلّم ففى الموضوعيّة و المحمولية فقط. و فيه محل تأمل.

۳ـ قوله: «و إن أردنا أن نجعل منها أى من الشرطيّة قياساً»

ظاهر كلامه يشعر بأنّ القياس لاينتظم من الشرطيات الساذجة، و ليس كذلك بل قد ينتظم من الشرطيّات الصّرفة فى كلا قسميه أعنى الاقترانى و الاستثنائى، إذ كلّ منهما قد يتركّب من الشرطيّات الصّرفة و قد يتركّب من غيرها. و الاقترانى أيضاً قد يتركّب من الحمليّات الصّرفة و منها و من الشرطيّات. و الاستثنائى لايتركّب من الحمليّات، إذ لابدّ فيه من مقدّمة شرطيّة كما ستعلم. و المصنّف أيضاً سيصرّح بتركيب الاقترانى من الشرطيات الساذجة. و عامّة المنطقيين خصّوا الشرطيّات بالقياس الاستثنائى و لم‌يتنبّهوا للقياس الشرطى الاقترانى و خصّوا الاقترانى بالحمليّات. و المورد فى التّعليم الأوّل أيضاً كذلك لا غير. و أمّا المتأخّرون كصاحب الشّفاء و غيره تفطّنوا باقتران الشرطيّات الساذجة سواء كانت متصّلة أو منفصلة أو مزدوجة و حكموا بأنّ الشرطيّات كما توجد فى

عين المقدّم ليلزم منه عين التالي كقولنا: "الشمس طالعة فيلزم أن يكون النهار موجوداً،" أو لاستثناء نقيض التالي لنقيض المقدّم كقولنا: "لكن ليس النهار موجوداً فليست الشمس طالعة" فإنّه إذا وُجدَ الملزوم فبالضرورة يكون اللازم قد وُجِدَ، و إذا ارتفع اللازم يكون الملزوم قد ارتفع و إلا لم يكن اللزوم محقّقاً.

و يسمّى هذا القياس استثنائيّاً[١] و هو مركّب من شرطيّة متّصلة أو منفصلة، و من قضيّة استثنائية حمليّة إن كانت الشرطيّة متّصلة مركّبة من حمليّتين، أو شرطيّة إن كانت مركّبة من شرطيّتين، أو من شرطيّة و حمليّة. و هي وضع لأحد جزئي الشرطيّة أو رفع له ليلزم وضع الطرف الآخر أو رفعه. و استثناء الوضع أو الرفع يجرى مجرى الحدّ الأوسط من الاقترانيّات، لتكرّره تارةً حال كونه جزءاً من

الاستثنائي توجد في الاقتراني.

١ـ قول الشارح: «و يسمّى هذا القياس استثنائيا»

القياس إمّا مشتمل على أحد طرفي النتيجة بالقوّة القريبة أو لا. الأوّل يسمّى استثنائياً و الثاني اقترانيّاً. و الاستثنائي لاشتماله على أحد طرفي النتيجة بالقوّة لا بالفعل و لم يجز أن تكون النتيجة هي نفسها إحدى المقدّمتين و إلا لكانت موجودة بالفعل فلامحالة تكون جزء من مقدّمة. و المقدمة التي يكون جزئها قضية فهي شرطية فيكون إحدى مقدمتي هذا القياس شرطية و تكون الأخرى على هيئة جزء الأولى إن حمليّاً فحمليّة، و ذلك عند تركّب الأولى الشرطية من حمليّتين، و إن شرطياً فشرطيّة؛ و ذلك عند تركّب الأولى من شرطيّتين. و قس عليه حال أقسام الشرطيّات المتصلة و المنفصلة في كون المقدّمة الأخرى على هيئة جزء منها. فالأخرى مشتملة على وضع ما يقتضي وضعه وضع الجزء الذي منه النتيجة أو رفع ما يقتضي رفعه رفع ذلك الجزء، فيكون أحد الجزئين مستثنى و هي قضيّة أخرى مقرونة بأداة الاستثناء. و الجزء الآخر نتيجة موجبة إن كان الاستثناء وضعيّاً، و سالبة إن كان رفعياً. و كلاهما مجرّد عن الشرط و الجزاء. ففي هذا القياس أيضاً كالاقتراني وقع جزء مكرّراً في الموضعين حال كونه جزء للأولى و حال كونه منفردا. فالقياس الاستثنائي مركّب من شرطيّة و استثناء.

الشرطيّة، و تارةً حال كونه مستثنى.[1]

و يشترط فيه: إيجاب الشرطيّة و إلا لحصل الاختلاف الموجب للعقم، و لزوميّة المتّصلة إذ الاتفاقيّة لاتُنتج، فإنّ استثناء نقيض التالى غير ممكن، لاجتماع الجزئين على الصدق و عدم الاتصال بين نقيضى الجزئين، و استثناء عين المقدّم و إن أنتج لكنّه لايتوقّف على العلم بالوضع و الاتّصال؛ فإنّ استثناء العين لايفيد علماً، و كليّة المقدّمة الشرطيّة أو الاستثنائية بأن يقال: "لكنّه كذا دائماً و فى جميع الأحوال، أو ليس كذا دائماً و فى جميع الأحوال" إن لميكن وقت الاتّصال أو الانفصال وقت الاستثناء، و إلا لجاز أن يكون حال اللزوم أو العناد مغايراً لحال الاستثناء فلايحصل الإنتاج.

و لايستثنى نقيض المقدّم و لا عين التالي، فإنّه قد يكون التالي أعمّ من المقدّم كقولنا: "إن كان هذا سواداً فهو لون" فلايلزم من رفع الأخصّ و كذبه ـ كقولنا: "لكن ليس بسواد" ـ **رفع الأعمّ و كذبه**، و هو أنّه ليس بلون، لجواز أن يكون لوناً آخر غير السواد؛ **و لا من وضع الأعمّ و صدقه** ـ كقولنا: "لكنّه لون" ـ **وضع الأخصّ و صدقه** و هو أنّه سواد، لجواز أن يكون لوناً آخر، **بل إنّما يلزم من وضع الأخصّ و صدقه** ـ كقولنا: "لكنّه سواد" ـ **وضع الأعمّ و صدقه**، و هو أنّه لون، **و من رفع الأعمّ و كذبه** ـ كقولنا: "لكنّه ليس بلون" ـ **رفع الأخصّ و كذبه**، و هو أنّه ليس بسواد. و هو فى غاية الوضوح.

و إن كان الربط بين الجملتين[2] **بعناد تسمّى شرطية منفصلةً كقولنا: "هذا العدد إمّا زوج و إمّا فرد". و يجوز أن تكون أجزاؤها أكثر من اثنين** سواء كانت متناهيةً كقولنا: "الكلّى إمّا جنس أو نوع أو فصل أو خاصّة أو عرض عامّ" أو غير متناهية كقولنا: "هذا الشكل إمّا أن يكون مثلّثاً أو مربّعاً أو مخمّساً" و هكذا إلى غير النهاية.

---

١ ـ س: يستثنى

٢ ـ ک، ش: الحمليتين

و لأنّ المنفصلة قضيّة حُكِمَ فيها بالمنافاة[1] بين قضيّتين، فإن كانت فى طرف الثبوت فقط كقولنا: "هذا الشىء إمّا شجر أو حجر" تسمّى مانعة الجمع. و هى مركّبة من قضيّة و ما هو أخصّ من نقيضها. و لهذا يمتنع اجتماع جزئيها على الصدق، فإنّ صدق الشىء مع الأخصّ يستلزم صدقه مع الأعمّ الذى هو النقيض، فيلزم اجتماع النقيضين على الصدق، و إنّه محال. و لايمتنع اجتماع جزئيها على الكذب، إمّا لجواز كذب الأخصّ مع صدق الأعمّ، و إمّا لأنّه لو امتنع لكان كذب كلّ مستلزماً لعين الآخر، فلايكون كلّ أخصّ من نقيض الآخر، و المقدّر خلافه.

و إن كانت فى طرف الانتفاء فقط كقولنا: "إمّا أن يكون زيد فى البحر و إمّا أن لايغرق" تسمّى مانعة الخلوّ. و هى مركّبة من قضيّة و ما هو أعمّ من نقيضها. و لهذا يمتنع اجتماع جزئيها على الكذب، فإنّ كذب الشىء مع الأعمّ يستلزم كذبه مع الأخصّ الذى هو النقيض، فيلزم اجتماع النقيضين على الكذب، و هو محال. و لايمتنع اجتماع جزئيها على الصدق، إمّا لجواز صدق الأعمّ مع كذب الأخصّ، و إمّا لأنّه لو امتنع لكان كلّما صدق أحدهما كذب الآخر، مع أنّ كلّ واحد أعمّ من نقيض الآخر، فيكون العامّ مستلزماً للخاصّ، و هو محال.

و إن كانت فى طرفى الثبوت و الانتفاء تسمى حقيقيّةً. و هى مركّبة من قضيّتين إحديهما نقيض الأخرى كقولنا: "هذا العدد إمّا زوج أو لا" أو مساوية لنقيض الأخرى كقولنا: "هذا العدد إمّا زوج أو فرد" فإنّ الفرد مساوٍ لنقيض الزوج، و كذا كلّ جزء من كثير الأجزاء مساوٍ لنقيض الباقية، فإنّ الجنس مساوٍ لنقيض الأربعة الباقية. و قس الباقى عليه.

و اعلم أنّ الحقيقيّة إن اشتُرِط فيها استحالة الجمع بين أجزائها و الخلوّ عن جميعها ـ كما ذهب إليه الأكثرون ويشعِر به لفظ المصنّف ـ جاز تركّبها من ثلاثة أجزاء فصاعداً. و إن اشتُرِط استحالة الجمع و الخلوّ بين أىّ جزئين كانا امتنع تركّبها من

١ـ إما أن تكون تلك المنافاة فى طرف الثبوت و الانتفاء جميعاً فقط و هى مانعة الجمع، أو فى طرف الثبوت و هى أيضاً مانعة الجمع. (ش).

ثلاثة أجزاء، لاستلزام الثالث الخلوّ عن الآخرين، فلايكون بينهما امتناع الخلوّ، و المقدّر خلافه.

و **الحقيقية هي التي لايمكن اجتماع أجزائها و لا الخلوّ عن أجزائها**، كما تقدّم مشروحاً. و **إن أريد أن يُجعل منها** أي من الحقيقيّة، **قياس يُستثنى فيها عين ما يتّفق** كقولنا: "لكنّه زوج أو فرد أو جنس" **فيلزم نقيض ما بقي** كقولنا: "**فليس** بفرد أو فليس بزوج أو فليس أحد الأربعة الباقية" **أو نقيض ما يتّفق** أي و يُستثنى نقيض ما يتّفق كقولنا: "لكنّه ليس بزوج أو ليس بفرد" **فيلزم عين ما بقي** كقولنا: "**فهو** فرد أو فهو زوج". **و إن كانت ذات أجزاء كثيرة و استثني نقيض واحد** كقولنا: "لكنّه ليس بجنس" **فتبقى منفصلة في الباقي** كقولنا: "فهو إمّا نوع أو فصل أو خاصّة أو عرض عامّ".

وقد تتركّب متّصلة من متّصلتين كقولهم:"إن كان كلّما كانت الشمس طالعةً فالنهار موجود، فكلّما كانت الشمس غاربةً فالليل موجود".

و قد تتركّب منهما منفصلة كقولنا: "إمّا أن يكون إذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، و إمّا أن يكون إذا كانت الشمس غاربةً فالليل موجود".

و التصرّفات فيه أي فى تركيب كلٍّ من المتّصلة و المنفصلة من قضيّتين، **كثيرة**. و هى خمسة عشر،[1] لأنّ القضيّتين إمّا أن تكونا حمليّتين أو متّصلتين أو منفصلتين أو

١ـ قوله: «و هى خمسة عشر»

لّما كانت الشرطيات مؤلّفة من قضايا لا من المفردات و كانت القضايا ثلاثا حمليّة و متصلة و منفصلة، و الثلاثة الواقعة منها فى كلّ شرطيّة ثنتان، فتأليف كلّ شرطية متصلة كانت أو منفصلة إذا كانت ذات جزئين يمكن أن يقع على ستّة أوجه: ثلاثة متشابهة الأجزاء و ثلاثة مختلفة الأجزاء.

فالثلاثة الأولى كالمركّب من الحمليّتين أو متصلتين أو منفصلتين. و الثلاثة الأخرى كالمركّب من حمليّة و متصلة أو من حمليّة و منفصلة أو من متصلة و منفصلة. و كلّ واحد من الثلاثة الأخيرة يقع فى المتصلة وحدها على وجهين متعاكسين فى الترّتيب لاختلاف حال جزئيها بالطبع. فيكون لتأليف المتصلة تسعة أوجه و لتأليف المنفصلة ستّة أوجه.

أمّا أمثلة المتصلات و هى من حمليّتين كقولنا: "إذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود و من متصلتين كقولنا: "إن كأن إذا كانت الشمس طالعت فالنهار موجود فكان إذا كان النهار معدوماً فالشمس غاربة" و من منفصلتين كقولنا: "إن كان العدد إمّا زوجاً أو فرداً فكان عدد الكواكب إمّا زوجاً أو فرداً " و من حمليّة و متّصلة كقولنا: "إن كانت الشمس علّة النهار فإذا كانت الشمس طالعة فالنّهار موجود" و من عكسهما كعكس قولنا ذلك، و من حمليّة و منفصلة كقولنا: "إن كان الشيء ذا عدد فهو إمّا زوج أو فرد" و من عكسهما كعكسه، و من متّصلة و منفصلة كقولنا: "إن كان إذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فكان إمّا الشمس طالعة و إمّا النهار معدوم" و من عكسهما كعكسه.

و أمّا أمثلة المنفصلات و هى من حمليّتين كقولنا: "العدد إمّا زوج و إمّا فرد" و من متّصلتين كقولنا: "إمّا أن يكون إذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود و إمّا أن يكون إذا كانت الشمس غاربة فالليل موجود" و من منفصلتين كقولنا: "إمّا أن يكون العدد إمّا زوجاً و إمّا فرداً و إمّا أن يكون إمّا زوجاً و إمّا منقسماً بمتساويين" و من حمليّة و متّصلة كقولنا: "إمّا أن لايكون الشمس علّة النّهار و إمّا يكون إذا طلعت الشمس فالنهار موجود" و من حمليّة و منفصلة كقولنا: "إمّا أن يكون الشيء واحداً و إمّا أن يكون ذا عدد إمّا زوج و إمّا فرد" و من متصلة و منفصلة كقولنا: "إمّا أن يكون إذا كان العدد فرداً فهو زوج و إمّا أن يكون العدد إمّا فرداً و إمّا زوجاً ".

و هذه الأمثلة كلّها مهملات موجبة مؤلّفة من أمثالها. و قد يكون شخصيّات و محصورات موجبات و سوالب بتألّف بعضها من بعض و بتكثّر وجوه التأليف. و إليه الإشارة بقوله: «و لو اعتبر فى التقسيم السلب و الإيجاب» لكن اعتبار التأليف كما ذكرناه لايوجب انجرار عدد أقسامها لا إلى نهاية كما ذكره ما لم ينضمّ إليها اعتبار غيرها. و لذلك ضمّ إلى ما ذكره قوله: «و غيرها» لكنّه لا فائدة فيه. و ذلك لأنّ الشرطيّات لمّا كانت مؤلّفة بعد التأليف الأوّل فهى يكون مؤلّفة إمّا تأليفاً ثانياً أى من حمليّات أو ثالثاً أى من شرطيات مؤلّفة من حمليّات أو رابعاً أى من شرطيّات مؤلّفات من شرطيّات مؤلّفة من حمليّات و هلّم جراً إلى ما لا نهاية له. على أنّ التأليف الثانوى فى المنفصلة قد يكون ذاهباً أيضا إلى غير نهاية كما مرّ فى الشرح.

حمليّة و متّصلة أو حمليّة و منفصلة أو متّصلة و منفصلة. و لكلّ شرطيّة ستّة أقسام، لكن لمّا كان المقدّم فى المتّصلة متميّزاً عن التالى بالطبع كما هو فى الوضع، لجواز أن يكون التالى أعمّ من المقدّم و استلزام المقدّم إيّاه دون العكس، كان فى طبع المقدّم أن يكون ملزوماً خاصّاً أو مساوياً، و فى طبع التالى أن يكون لازماً عامّاً أو مساوياً. و لذلك ينقسم كلّ واحد من الأقسام الثلاثة الأخيرة فى المتّصلات إلى قسمين، إذ المركّب من حمليّة و متّصلة قد يكون المقدّم فيه الحمليّة، و قد يكون المتّصلة. و كذا المركّب من حمليّة و منفصلة و من متّصلة و منفصلة. فأقسام المتّصلات تسعة، و أقسام المنفصلات ستّة. و هذا على تقدير أن لايزيد أجزاء المنفصلة على اثنين، فإن زادت تضاعف أقسامها.

و لو اعتبر فى التقسيم السلب و الإيجاب و الكليّة و الجزئيّة و العدول و التحصيل و غيرها انجرّت الأقسام لا إلى نهاية. و أمثلتها لاتخفى على الفطن كما قال: **و من كان له قريحة لايصعب عليه مثل هذه التركيبات بعد معرفة القانون** أى قانون تركيبها.

و اعلم أنّ الشرطيّات يصحّ قلبها إلى الحمليّات بأن يصرّح باللزوم أو العناد، فنقول: "طلوع الشمس يلزمه وجود النهار أو يعانده الليل" فكأنّ الشرطيّات محرّفة عن الحمليّات أى كلّ شرطيّة فى تقدير حمليّة حُذِفَ عنها التصريح باللزوم و العناد، و جُعلت متّصلة و منفصلة بأداتهما، و هو ظاهر. و لأنّه لايتغيّر بعد جعل الشرطيّة حمليّة و تحصيل جزئيها إلا أحوال خارجيّة مصنّفة لا منوّعة جعلت الحمليّة و الشرطيّات أصنافاً لا أنواعاً.

الضابط الثاني

في حصر القضايا و إهمالها و إيجابها و سلبها و نحو ذلك

فشرع أوّلاً فى الشرطيّة و قال: **هو أنّ الشرطيّة إذا قيل فيها: "إذا كان هو كان أو إمّا و إمّا" فيصلح أن يكون** أى الحكم باللزوم و العناد، **دائماً** أى فى جميع الأوقات و الأوضاع حتى يكون محصوراً كليّاً، **أو في بعض الأوقات** حتى يكون محصوراً جزئيّاً، **فتعيّن** أى ذلك الحكم أنّه فى كلّ الأوقات أو بعضها، **و إلا يكون مهملاً مغلّطاً. و في**

الحمليّة إذا قيل: "الإنسان حيوان" فتعيّن أنّ كلّ واحد من الإنسان كذا أو بعض جزئيّاته. فإنّ الإنسانيّة لذاهّا لاتقتضي الاستغراق،[١] إذ لو اقتضت ما كان الشخص

١ــ قوله: «فإنّ الإنسانيّة لذاتها لايقتضى الاستغراق»

اعلم أنّ المهيّة من حيث هى كما لايقتضى الاستغراق و الشمول لجميع الأفراد و لا التخصيص بالبعض ــ واحدا كان فى ذلك البعض أو متعدداً معيّنا أو غير معيّن ــ كذلك لايقتضى عدم الاستغراق و عدم التخصص ببعض الأفراد كما فى القضيّة الطبيعيّة، فإنّ ماهية الموضوع قد أخذت فيها على وجه لايمكن صدقها على الأفراد لا كلاً و لا بعضاً، فهى بهذا الاعتبار أيضا خرجت عن ما هى هى فى ذاتها بل القضيّة الطبيعية شخصية كما يظهر من كلام الشيخ الرئيس و غيره فقوله: «بل هى صالحة لهما» ينبغى أن يضمّ إليه: و صالحة لعدمهما، حتى يكون شاملة لموضوع القضية الطبيعية أيضاً.

و عند المحقّقين إنّ الحكم فى جميع القضايا الطبيعية لايكون إلا على نفس الطبيعة مأخوذة على وجه لايسرى الحكم عليه إلى شىء من أفرادها. و لأنّها أخذت من حيث إطلاقها على المخصّصات و تجردها عنها فهى متعيّنة بهذا التجرد فلها وحدة ذهنيّة. و لايمكن الحكم عليها إلا ببعض الأحوال الذهنيّة كالكلّية و النوعية و المعقولية و الذاتيّة و العرضيّة و غيرها من المعقولات الثانية، فلا جرم لاتكون القضايا الطبيعية إلا ذهنيات صرفة لايتعدّى الأحكام فيها إلى الأفراد، فلهذا لايصلح الحكم للتخصيص و لا للاستغراق.

و فى المحصورات أخذت من حيث أنّها يصلح للانطباق على جزئيات لا على أن يكون تلك الصلاحيّة قيداً لها مأخوذاً على وجه الدخول و إلا لميكن يتعدّى إلى كلّ شخص شخص. فالحكم عليها بهذا الاعتبار يتعدّى إلى الأشخاص كلاً أو بعضا إيجاباً أو سلبا فيحصل المحصورات الأربع.

و فى المهملة أخذت من حيث هى هى بلا زيادة شرط فيصح [ن: فيصلح] الحكم الصادق عليها بهذا الاعتبار للتخصيص و التعميم كما ذكره المصنّف. و الماهية المأخوذة بهذا الاعتبار مغايرة للماهيّة المأخوذه بشرط التعين الذّهنى كموضوع القضية الطبيعيّة. و أمّا الماهيّة المطلقة فهى شاملة لهما كالإنسانيّة فى ذاتها مع قطع النظر عن أخذها من حيث هى هى أى معتبراً فيها ذلك كما فى موضوع المهملة، أو أخذها مقيّدة بالوحدة الذهنيّة كما فى

موضوع الطبيعية. و هى و إن كانت فى ذاتها صالحة للإطلاق و عدمها و التعميم و التخصيص و نفيهما أيضاً لكن عند ما صارت موضوعة أو محمولة تصير متعيّنة بضرب من التّعيين. و هى و إن كانت فى ذاتها أعمّ من المأخوذة من حيث هى هى لكن هذه الأعميّة اعتباريّة محضة، إذ لا فرق بينهما بحسب نفس الأمر كما أشرنا إليه. فالقضية المأخوذة موضوعها كذلك لايكون أعمّ من الطبيعيّة بل قسماً لها، لأنّ موضوع الطبيعيّة قسيم لموضوع المهملة بالمعنى الذى مرّ. و لهذا تلازم الجزئيّة و لاتلازم الطبيعيّة كما هو المشهور و عليه الجمهور.

فما ذكره بعض أجلّة المتأخّرين فى حواشيه من أنّ «موضوع المهملة لمّا كان هو الطبيعة من حيث هى هى بلا زيادة شرط كما صرّح به الشيخ فى الشفاء و غيره فالحكم الصادق عليها بهذا الاعتبار قد يصدق عليها بشرط الوحدة الذهنيّة، فيمكن أن يصدق بصدق الطبيعة و لايستلزم الجزئية» محلّ نظر، لأنّ كون الطبيعة مأخوذة من حيث هى هى بلا زيادة و كون الطبيعة مأخوذة مع الوحدة الذهنيّة أمران مختلفان فى الاعتبار، فلايصدق أحدهما على الآخر. مثلاً إذا قلت: "الإنسان حيوان" فهو صالح للتخصيص و التّعميم بأن يكون القضية كلّية أو جزئية، و ليس بصالح للتّعيين الذّهنى، لأنّ الصورة الذهنيّة بما هى صورة ذهنيّة ليست من أفراد المعلوم بل هى من أفراد العلم. و لايمكن أخذ هذه القضية طبيعية لما علمت أنّ الحكم على موضوعها لايمكن إلا بأمور ذهنيّة ككونه مفهوماً أو كليّاً أو نحوها.

و كذلك قوله: «و أيضا على تقدير أن يكون الحكم فى المهملة على الفرد يبقى قضية أخرى يكون الحكم على الطبيعة من حيث هى هى بحيث يمكن صدقها بصدق كلّ واحدة من الطبيعية و الجزئية، لأنّ الطبيعية من حيث هى هى تصلح للكلّية و الجزئية» انتهى.

أقول: الطبيعة المأخوذة على وجه يشتمل موضوعات أقسام القضايا المتقابلة أعنى الطبيعية و الكلّية و الجزئية و الشخصية أمر غير متحصّل فى نفسه لا فائدة فى اعتباره، بل هى المقسم الذى يتحصّل بانضمام القيود المعتبرة إليه أقسام بعضها ذهنيّة و بعضها خارجية. و اعتبار المقسم على وجه يصير أحد الأقسام ممّا لا طائل تحته و إلا لم‌يكن شىء من التقاسيم حاصرة. فإذا قلت: الكلمة إمّا إسم أو فعل أو حرف فيقال و هاهنا

الواحد إنساناً، و لا أيضاً تقتضي التخصيص، و إلا لما كان الكلّ إنساناً، بل إنّما هي صالحة لهما، فليعيّن أنّ الحكم هل هو مستغرق أو غير مستغرق، حتى لايكون إهمالاً مغلّطاً. و هذا ظاهر غنيّ عن الشرح.

فالقضيّة التي موضوعها شاخص أي جزئي، **نسمّيها شاخصةً** أي جزئيّة، **كقولك: "زيد كاتب". و التي موضوعها شامل** أي كلّي، **و عيّن فيها الحكم على كلّ واحد** أي المحصورة الكليّة، **هي كقولنا: "كلّ إنسان حيوان، و لا شيء من الناس بحجر" في السلب** أي السلب الكلّي، **فإنّ لكلّ قضيّة إيجاباً و سلباً** أي إثباتاً و نفياً، **و في ما يتخصّص بالبعض** أي و الحكم في الموضوع الشامل الذي يتخصّص ببعض أفراده أي المحصورة الجزئية، **هي كقولنا: "بعض الحيوان إنسان أو ليس".**

و يسمّى اللفظ المخرِج من الإهمال سوراً[١] **مثل كلّ و بعض** أي في الإيجاب الكلّي

قسم آخر و هي الكلمة المعتبرة على وجه يصلح لأن يكون صادقاً على كلّ من الثلاثة. و كذا يمكن أخذها على وجه يشمل لجميع الثلاثة و للمأخوذة كذلك فيكون قسماً خامساً و هكذا لا إلى نهاية. فكما لا فائدة في ذلك فكذا في أخذ القضيّة على وجه يشمل جميع القضايا فإنّه على تقدير صحّته غير مفيد.

١ـ قوله: «و يسمّى اللّفظ المخرج من الإهمال سورا»

اعلم أنّ القضية قد يحتاج إلى لفظ حاصر و يسمّى سوراً مثل كلّ و بعض و لا كلّ و لا بعض و لا واحد و أمثالها كأجمعين و طرّاً و في الفارسيّة مثل "همه" في الإيجاب الكلّي و "هيچ" في السّلب الكلّي. و ذلك لأنّ المعاني الأصليّة التي سمّيناها الطبايع ليست يستدعي الكليّة و الجزئية و لا العموم و لا الخصوص و لا الكثرة و لا الوحدة. و إنّما يصير شيئاً من هذه الأمور بانضياف معان أخر إليها كما علمت، فهكذا حال الألفاظ الدّالّة عليها يحتاج في دلالتها على تلك الأوصاف و الاعتبارات إلى ألفاظ أخر أو هيئات تدلّ عليها، فلاتخلو تلك الطبايع إمّا أن يحكم عليها من حيث هي أو يحكم عليها مع لاحق تقتضي تعميم الحكم أو تخصيصه أو مع لاحق يجعلها واحداً شخصيّا ذهنياً أو عينياً.

و يحصل من الأوّل قضية مهملة و من الثاني محصورة كلّية أو جزئية و من الثالث مخصوصة أو طبيعية أو شخصيّة، لأنّ التخصيص إمّا بحسب الذّهن أو بحسب الخارج.

و الجزئى و غيرهما نحو: "لا شيء و لا واحد" فى السلب الكلّى و "ليس كلّ و ليس بعض و بعض ليس" فى السلب الجزئى.

و الفرق بين هذه الأسوار الثلاثة أنّ "ليس كلّ" يدلّ بالمطابقة على سلب الحكم عن كلّ الأفراد و بالالتزام عن بعضها، و الأخيران بالعكس. "و ليس بعض" قد يُستعمل للسلب الكلّى كقولنا: "ليس بعض الناس حجراً" أى لا شيء منهم بحجر و لايستعمل للإيجاب، و "بعض ليس" لايستعمل للسلب الكلّى و يستعمل للإيجاب العدولى نحو: "بعض الحيوان هو ليس بإنسان"، و المراد حمل اللاإنسان على بعض الحيوان.

و القضيّة المسوَّرة أى و تسمّى القضيّة المسوّرة، محصورة. و هى إمّا كليّة أو جزئية، و كلّ منهما موجبة أو سالبة. فالمحصورات أربع. و الحاصرة الكليّة أى

فالحكم فى جميع هذه القضايا للطبيعية أوّلاً و بالذات و لما يتعيّن به بالتبع. و ذلك لأنّ الحكم ليس بالذات إلا على الأمر الحاصل فى الذهن. و ليس فى العقل إلا الطبيعة المأخوذة على وجه من تلك الوجود لا الأفراد. فالمهملة لايحتاج إلى لفظ آخر من الأسوار، لأنّ الحكم فيها على الطبيعة لا بشرط زائد. فاللفظ الدالّ عليها لايحتاج إلى زائد مثل قولنا: "الإنسان فى خسر، ليس الإنسان فى خسر". و المحصورة الكلّية يحتاج إلى لفظ يدلّ على الكلّية أمّا فى الإيجاب فكقولنا: "كلّ إنسان حيوان" و أمّا فى السّلب فكقولنا: "لا واحد و لا شيء من الإنسان بحمار". و المحصورة الجزئية كذلك أمّا فى إيجابه فكقولنا: "بعض الإنسان كاتب" و أمّا فى سلبه فكقولنا: "ليس بعض الإنسان بكاتب أو ليس كلّ الإنسان بكاتب أو بعض الإنسان ليس بكاتب". و الفرق بين هذه الأسوار الثلاثة مع اتّفاقها فى نحوى السّلب الجزئى هو ما ذكره الشارح.

و أمّا الطبيعيّة فقد يدلّ على تعيّن موضوعها لام الجنس فنقول: "الإنسان عامّ أو نوع" و لانقول: "كلّ إنسان عامّ أو نوع".

و أمّا الشخصية فقد يدلّ على التشخّص و لام العهد كما فى قولنا: "قال المصنّف"، و هى شخصية لامحالة. و قد يدلّ اللام على الكلّية و تسمّى لام الاستغراق كما فى قولك: الإنسان حيوان أى كلّ إنسان حيوان.

المحصورة الكليّة موجبة كانت أو سالبة، **سمّيناها القضيّة المحيطة**، لإحاطتها و شمولها جميع الأفراد، **و التي** أى **و** سمّينا التى **عُيّنَ فيها الحكم على البعض** أى المحصورة الجزئيّة موجِبة كانت أو سالبة، **مهملةً بعضيّة لما** فى البعض من الإهمال.

و في المهملة البعضيّة الشرطيّة نقول: "قد يكون إذا كان أى إذا كان أ ب فج د مثلاً، **أو إمّا** أى قد يكون أ ب أو ج د". **و البعض فيه إهمال أيضاً، فإنّ أبعاض الشيء كثيرة فلنجعل لذلك البعض في القياسات إسماً خاصاً.**[1] **و ليكن مثلاً ج، فيقال: "كلّ ج كذا" فيصير قضيّة محيطة فيزول عنها الإهمال المغلّط. و لاينتفع بالقضيّة البعضيّة إلا في بعض مواضع العكس و النقيض** أى إنّما ينتفع بالمحصورة الجزئيّة فى بعض مسائل التناقض و العكس لا فى العلوم، فإنّه لاينتفع فيها إلا بالمحصورة الكليّة، فلذلك جعلناها محيطةً.

و كذا أى يجب أن يجعل **المهملة البعضيّة في الشرطيات محيطةً** كلّيةً، تهارُباً عن الإهمال المغلط، **كما يقال: "قد يكون إذا كان زيد في البحر فهو غريق" فليتعيّن ذلك الحال و لتجعل مستغرقة فيقال: "كلّما كان زيد في البحر و ليس له فيه مركّب أو سباحة فهو غريق". و كون طبيعة البعض** أى فى بعض الأحوال، **مهملة لايُنكر** لكثرة أحوال الشيء. و الحاصل أنّ بعض أحوال المقدّم فى الشرطيّة كبعض أفراد الموضوع فى الحمليّة. و كما أنّ هذا مهمل مغلّط يجب جعله كلّياً ليؤمن الغلط و يُنتفع به فى

١ـ قوله: «لذلك البعض فى القياسات إسماً خاصاً»

اعلم أنّ الشيخ (ره) أراد فى هذا الكتاب أن يردّ جميع القضايا على اختلاف أصنافها و تباين أقسامها إلى القضية الكلّية الموجبة الضروريّة البتّية بناء على أنّ المعتبر فى العلوم الحقيقية هي هذه القضيّة دون غيرها. و كيفية ذلك الرّد أمّا فى باب الكمّية فبإزالة الإهمال و البعضيّة بالافتراض. و أمّا فى باب الكيفية فبالعدول أو السلب إذا صار جزء لإحدى الحاشيتين لميكن قاطعاً للنسبة فصارت القضية موجبة. و أمّا فى باب الجهة فبجعل الجهات من الإمكان و التوقيت و غيرهما جزء للمحمول حتى يصير القضية دائمة ضرورية. و من هاهنا شرع الشيخ فى ما هو بصدده و سيتمّه فى الضابط الثالث فى فصل معنون بالحكمة الإشراقيّة.

العلوم، فكذلك ذاك.

و اعلم أنّه ليس المراد من المتّصلة الكلّية اللزوميّة أنّ التالى لازم للمقدّم فى الموجبة أو لا لازم له فى السالبة مع كلّ واحد من الأوضاع و التقادير التى يمكن فرضها مع وضع المقدم، ككون الحمار ناهقاً أو زيد قائماً أو قاعداً و نحوها، و إلا لكانت المتّصلة الواحدة عبارةً عن متّصلات متعدّدة إن كان كلّ منها مستقلاً بالتأثير فى الاستلزام؛ و لا أنّ المقدّم كلّما صدق مع صدق تلك التقادير يصدق التالى فى الموجبة أو لم‌يصدق فى السالبة، و إلا لصارت أجزاء المقدّم و عادت الكليّة مُهمَلةً، بل المراد أنّ لزوم التالى فى الموجبة و لالزومه فى السالبة يتعلّق بطبيعة المقدّم من حيث هى من غير أن يكون للأوضاع أثرٌ فى ذلك. و إذا كان كذلك كان الحكم باللزوم و نفيه حاصلاً فى كلّ زمان و على كلّ تقدير من التقادير التى يمكن فرضها مع وضع المقدّم.

و إنّما قلنا: «التى يمكن فرضها» لا "التى تُفرض" احترازاً من اللزوم على تقدير عدمه، فإنّ التالى مع فرض أن لايكون لازماً للمقدّم لايكون إذ ذاك لازماً له؛ و من مثل لزوم الفرديّة للثلاثة على تقدير انقسام الثلاثة بمتساويين.

و أمّا الجزئيّة فهى التى لايكون لزوم التالى و لا لالزومه متعلّقاً بطبيعة المقدّم، بل مع شرط و حال، و قس عليه حال المنفصلة. و يظهر كلّ ما ذكرنا بجعل الجزئية كليّة بأخذ الأحوال مع مقدّم الجزئيّة. هكذا يجب أن يتصوّر معنى المتّصلة الكليّة و الجزئيّة، إذ به يندفع كثير من الإشكالات التى أوردها المتأخّرون.[1]

و إذا تفحّصت عن العلوم أى الحقيقية[2] التى هى المقاصد الأصليّة، **لاتجد فيها مطلوباً يُطلب فيه حال بعض الشيء مهملاً دون أن يعيّن ذلك البعض. فإذا عُمِلَ على**

۱ـ قوله: «الإشكالات التى أوردها المتأخّرون»

و ستطلع على ورود بعض تلك الإشكالات و طريق دفعها بتحقيق اللزومية الكلّية فى كلامنا فى باب القضية [ن: الأقيسة] الشرطية إن شاء الله تعالى.

۲ـ س: الحقيقة

ما قلنا لاتبقى القضيّة إلا محيطةً. فإنّ الشواخص أى القضايا الشخصيّة، لاتطلب حالها في العلوم أى الحقيقيّة، إذ لا برهان على الجزئيات الفاسدة. **و حينئذ تصير أحكام القضايا أقلّ و أضبط و أسهل.** و ذلك لسقوط الجزئيات و الشخصيّات عن درجة الاعتبار و انحصار النظر فى أحكام المحصورة الكليّة لا غير.

و اعلم أنّ كلّ قضيّة حمليّة من حقّها أن يكون فيها[1] **موضوع و محمول و نسبة**

١ــ قوله: «و اعلم أنّ كلّ قضية حملية من حقّها أن يكون»

هذا موافق لما ذكره الشيخ الرئيس فى الإشارات(١/١٢٥) حيث قال: «يجب أن يعلم أنّ من حقّ كل قضيّة حملية أن يكون لها مع معنى المحمول و الموضوع معنى الاجتماع بينهما و هو ثالث معنييهما. و إذا توخّى أن يطابق اللّفظ المعنى بعدده استحقّ الثالث لفظا ثالثاً» إلى آخر ما ذكره. و اعلم أنّ هاهنا مسائل يجب التنبيه عليها:

أوليها أنّ معنى الرابطة المعبّر عنها فى كلام الرئيس بالاجتماع و فى كلام المصنّف بالنّسبة ليس إلا نحوا من الوجود. و هو الوجود الرابط بين الموضوع و المحمول أى كون الشيء شيئاً. و هى إنّما يوجد أو يعتبر فى الموجبات دون السوالب من حيث هى سوالب بل إنّما يعتبر فى ما يرد عليه السّلوب من الإيجابات، لأنّ السلب ليس معناه إلا الرفع و القطع ــ كما حقّقه المصنّف ــ بلا نسبة فيه. و هى غير وجود الأعراض لأنّها هاهنا عبارة عن وجود الشيء شيئا لا وجود الشيء لشيء. و الأعراض و إن كان وجوداتها فى أنفسها هو بعينها وجوداتها لمحالّها لكن ليس وجوداتها وجود محالّها. و ليس معنى الرابطة أيضاً نفس معنى الوحدة بل معناها تصوّر الشيء شيئا فى الذهن أو أنّه هو هو. نعم مصداقه الحكم الإيجابى، و مفاده كونهما واحدا فى الظرف الذى يواريه القضية. و لهذا قيل: الهوهويّة من لواحق الوحدة كما أنّ الغيريّة ــ أى ليس هو ــ من لواحق الكثرة. و لذلك قيل: الرابطة فى معنى الأداة، لأنّ معناها معنى تعلقّى رابطى [ن: ارتباطى] لايتحصّل إلا بالطّرفين، إلا أنّها قد يعبّر عنها تارة بصيغة إسم كهو و أمثاله فى قولك: "زيد هو كاتب، أو زيد و عمرو هما كاتبان، أو هؤلاء هم الكاتبون". و قد يعبّر عنه بصيغة كلمة وجودية كما يقال: "أوميرس وجد أو يوجد كاتبا أو كان أو يكون كاتباً". و القضيّة المشتملة عليها لفظاً يقال لها ثلاثية، و التى لميشتمل عليها يقال لها ثنائية. و سيظهر لك سرّ هذا.

بينهما صالحة للتصديق و التكذيب، و باعتبار تلك النسبة صارت القضيّة قضيّةً، إذ بها ارتبط المحمول بالموضوع و صار المركّب منهما محتملاً للتصديق و التكذيب. و تحقيقه أنّ الموضوع و المحمول يجرى من الحمليّة مجرى المادّة، و لهذا لايجب القضيّة عند وجودهما، و النسبة بينهما تجرى مجرى الهيئة الاجتماعيّة التى هى الجزء الصورى، و

و ثانيها أنّ الوجود قد يكون محمولا و قد يكون رابطة. و يسمّى القضية التى حملت فيها الوجود هليّة بسيطة و يسمّى غيرها هليّة مركّبة. و إنّما سمّيت الأوّل بسيطاً، لأنّ الوجود هو الذى بذاته يتّحد و يرتبط بشيء كالماهيّة الموضوعة له. و غير الوجود كالكتابة و نحوها إذا ارتبط لايرتبط إلا بوجود زائد عليه. فقولنا:" زيد موجود" إنّما مصداقه و مفاده وجود زيد لا وجود الوجود لزيد، فلذلك يكون القضيّة ذات جزئين. و أمّا قولنا: "زيد كاتب" فمصداقه و مفاده وجود الكتابة لزيد ففيها أجزاء ثلاثة: وجود زيد و وجود الكتابة و وجودها لزيد.

و الذى ذكرناه لاينافى ما فى كلام القوم أنّ القضيّة المعقولة لابدّ و أن يلتئم من أجزاء ثلاثة: الموضوع و المحمول و الرابطة، فإنّ هذه المعانى الثلاثة كلّها حاصلة فى الهليّة البسيطة لكن على وجه يكون الرابطة فيها عين المحمول بمعنى أنّ المحمول محمول و رابطة معاً لأنّه بنفسه مرتبط مع غيره الذى هو موضوعه. و هذا أيضاً يدلّ على أنّ للوجود صورة فى الأعيان به يرتبط الأشياء بعضها كالمحمولات الذاتية و العرضية لموضوعاتها. فقد ظهر ممّا ذكرنا أنّ القضيّة المعقولة أيضا قد تكون ثلاثية و قد تكون ثنائيّة كالقضية الملفوظة.

المسألة الثالثة أنّ القضية الملفوظة إنّما وقعت ثنائيّة بأحد سببين: أحدهما الاختصار كقولنا: "زيد إنسان" و حقّه أن يقال: "زيد هو إنسان". و الثانى الاستغناء الذى يتحقّق فى بعض الكلمات و بعض الأسماء المشتقّة فإنّها لاشتمالها و تضمّنها معنى الرابطة ترتبط لذاتها بغيرها و لايحتاج معها إلى رابطة لفظية أخرى كما فى قولنا: "كتب زيد" و كذلك الأسماء المشتقة منها إذا وقعت موقعها. فالقضايا الخالية عنها إمّا بالطبع أو بالحذف ثنائية و المشتملة عليها ثلاثية. و كلا القسمين غير الثنائية عقلاً و لفظاً التى محمولها عند التلفّظ الألفاظُ الوجودية كقولنا: "زيد موجود أو يوجد" كما مرّ. فاحتفظ بذلك فإنّه أجدى عن تفاريق العصا.

لهذا يجب القضيّة بها. و من هاهنا قال: «من حقّها» إلى آخره.

و اللفظ الدالّ على تلك النسبة كلفظة هو و يكون و نحوهما، **يسمّى رابطةً. و قد تُحذَف** أى الرابطة حذفاً لا فى المفهوم، إذ هو غير ممكن مع بقاء القضيّة قضيّة بل فى اللفظ. و ذلك **في بعض اللغات** كما فى العربيّة. و إنّما قال: «فى البعض» لأنّها لاتُحذف فى البعض كما فى الفارسيّة الأصليّة، إذ لايُحذف فيها لفظة "است" من قولهم: "زيد دبير است". **و يورد بدلها** أى بدل الرابطة **هيئة مّا مُشعرة بالنسبة**، كإثبات الألف و اللاّم فى الموضوع دون المحمول كقولنا: "الإنسان حيوان" فإنّه هيئة مشعرة بالنسبة و التركيب الخبرى. ألاترى أنّه لو قيل: "إنسان حيوان" بالتنوين فيهما أو "الإنسان الحيوان" لما كان القول خبريّاً، **كما يقال في العربيّة: "زيد كاتب"**. و الهيئة المشعرة فيه كون الموضوع معرفةً و المحمول نكرةً، فإنّه لايُحتمل إلا كون الكاتب خبراً عن زيد، بخلاف ما لو كان معرّفاً، لاحتمال كونه صفةً له. و لايفهم كونه خبراً عنه إلا بقرينة حاليّة أو مقاليّة كقولنا: "زيد هو الكاتب".

و قد تورد أى الرابطة، **كما قيل: "زيد هو كاتب"**. و ليس هذا هو الارتباط الذى يتضمّنه لفظة كاتب[1] الذى هو بمعنى يكتب، فإنّ ذلك هو ارتباط الفعل بفاعله،[1] و

١ـ قوله: «و ليس هذا هو الارتباط الذى يتضمّنه لفظة كاتب»

أى لمّا كان بين الفعل و فاعله ارتباط معنوى لم‌يحتج الارتباط بينهما إلى إيراد رابطة، لأنّ النسبة إلى الفاعل جزء مفهوم الفعل بما هو فعل، و أمّا نسبة المحمول إلى الموضوع فإنّها ليست جزء مفهوم المحمول بما هو محمول، فلايحتاج قولنا: "كتب زيد" إلى الرابطة بخلاف "زيد كتب" لأنّ زيد هاهنا ليس فاعلا بل فاعله هو الضمير المستكنّ، و الجملة محمولة عليه برابطة أخرى ترتبط المحمول بالموضوع. و هى المدلول عليها هاهنا بلفظة هو.

فإن قلت: لم لايجوز أن يربط هذا الضمير المستكنّ الجملةَ بالموضوع؟

قلنا: لأنّ الرابطة أداة، و الفاعل إسم فيستحيل أن يكون واحد إسماً و أداة. و كذلك حكم الأسماء المشتقّة إذا وقعت موقع الأفعال.

و اعترض صاحب المحاكمات فى هذا الموضع بـ«إنّا لانستفيد من "زيد قام" إلا الحكم بقيام زيد كما نستفيده من "قام زيد" ذلك أيضا. ففى التركيبين المحكوم عليه هو زيد و

المحكوم به هو القيام. و أمّا أنّ المحكوم به فى التّركيب هو مجموع الفعل و الفاعل فذلك لا تعلّق للمعنى به، فإنّ النّحاة لمّا حاولوا صيانة قاعدتهم القائلة بوجوب تقديم الفعل على الفاعل عن التشويش و الاضطراب أوجبوا إضمار فاعل فى الفعل. و هو كلام لا تحقيق له، لأنّ العرب الذى لا وقوف لهم على علم النحو و تقدير الضمائر يستفيدون من التركيبين المعنى المراد. فلولا أنّ التركيب لم‌يحتج إلى إضمار لما كان كذلك. على أنّ الكوفيين لايضمرون الفاعل بل يرفعون المتقدّم على الفعل به. سلّمنا لكنّ إسناد الفعل المتأخّر ليس إلى لفظ الضمير بل إلى معناه. و معناه ليس إلا زيد المتقدّم، و قد سلّم أنّ الفعل مرتبط بما أسند إليه بالذات فلايحتاج إلى الرّابطة» انتهى.(هامش شرح الإشارات ١/١٢٨)

أقول: التركيب بين أمرين قد يكون اتحاديّة و قد يكون تعلّقية. و لايمكن أن يكون نسبة واحدة اتحادية و تعلّقية معاً. فنسبة المحمول إلى الموضوع ـ أىّ محمول كان فعلاً أو إسماً مشتقاً أو جامدا ـ اتحاديّة بخلاف نسبة الفعل و ما يشبهه إلى فاعله. و كلّ عاقل يجد من نفسه أنّه لا فرق بين قولنا: "زيد كاتب أو يكتب" فى أنّ مفاده الاتحاد بينهما بهو هو. فإذا احتاج الأوّل إلى رابطة احتاج الثانى بخلاف قولنا: "كتب زيد أو كاتب زيد" فإنّ نسبة الكتابة إلى فاعله تعلّقية. و ليس مفاد قولنا: "قال زيد" الحكم بالاتحاد بين قال و زيد. و قوله: «ففى التركيبين المحكوم عليه هو زيد و المحكوم به هو القيام» فمسلّم إلا أنّ الحكم فى أحد التركيبين اتحادىّ و فى الآخر تعلّقى. و النحاة لمّا تفطّنوا بما ذكرناه أوجبوا إضمار الفاعل فى الفعل المتأخّر. و أمّا الكوفيون فلعلّهم إنّما لم‌يوجبوا ذلك لتجويزهم تقديم الفاعل على الفعل فيكون هذه الجملة عندهم فعليّة أو لأمر آخر. و كون عامّة العرب غير شاعرة ببعض المعانى أو غيره مميّزة بين نحوى التركيب على تقدير تسليمه لايوجب إهماله، إذ كثير من قواعد علم المعانى ممّا لايفهمه أكثر عوام العرب. و قوله: «و معناه ليس إلا زيد المتقدّم» حقّ إلا أنّ النسبة فى أحد التركيبين غير النسبة فى الأخرى، لأنّ إحديها اتحادية و الأخرى ارتباطية كما مرّ.

١ـ قوله: «هو بمعنى يكتب فإنّ ذلك هو ارتباط الفعل بفاعله»

اعلم أنّ الشيخ الرئيس (قدس سرّه) ذكر فى الحكمة المشرقيّة (ص٦٧): «إنّ القضيّة إنّما تكون ثنائية إذا لم‌يذكر فيها الرابطة إمّا استغناءً، لأنّ محمولها كلمة أو إسم مشتق

مجموعهما محمول يحتاج إلى ارتباط آخر بالمبتدأ، و هو المدلول عليه هاهنا بلفظة "هو". و لمغايرة مدلول الرابطة لمدلول الضمير المستكنّ فى المحمول إذا كان مشتقّاً أو كلمةً، يُعلم أنّه لايلزم تكرار على ما توهّم.

و السالبة هي التي يكون سلبها قاطعاً للرابطة.[1] **و في العربيّة ينبغي أن يكون السلب** أى حرفه، **مقدّماً على الرابطة لينفيها كقولهم: "زيد ليس هو كاتباً". و إذا ارتبط السلب أيضاً بالرابطة** أى كما ارتبط المحمول بها، **فصار** أى السلب، **جزء أحد جزئيها**

اشتقاقا يتضمّن النسبة المذكورة أو اختصاراً». و هذا تصريح بأنّ الأسامى المشتقة يتضمّن الدلالة على النسبة و لايحتاج إلى الرابطة. ثم إنّه ذكر فى الإشارات(١/١٢٥): «و قد يحذف ذلك فى لغات كما يحذف تارة فى لغة العرب الأصلى كقولنا: "زيد كاتب" و حقّه أن يقال: "زيد هو كاتب"». و بين كلاميه تدافع بحسب الظّاهر، فإنّ الكاتب يقتضى الارتباط بغيره. و هذا و إن كان كمناقشة فى المثال و لو كان بدل الكاتب شىء من الألفاظ الجامدة لم‌يرد عليه شىء إلا أنّ الشّارح المحقّق لمقاصد الإشارات أشار إلى دفعه بقوله: «قد سهى فى هذا الاعتراض، لأنّ الفعل إنّما يرتبط لذاته بفاعله دون ما عداه. و الفاعل لايتقدّم الفعل فى العربية فهو لايرتبط لذاته بإسم يتقدّمه فى حال من الأحوال كالمبتدأ و غيره، فإذن يحتاج إلى رابطة أخرى غير التى يشتمل عليها نفسه. و كيف لا! و هو يقع هناك موقع إسم جامد، فلو كان بدل قوله: زيد كاتب: "زيد يكتب" مثلاً حتى يكون المحمول هو الفعل نفسه لكان أيضاً من حقّه أن يقال: زيد هو يكتب، لأنّ إسناده إلى المتقدّم ليس إسناد الفعل إلى فاعله الذى يرتبط لذاتها به بل هو إسناد الخبر إلى المبتدأ. و الفعل هاهنا مع فاعله بمنزلة خبر مفرد مربوط على مبتدأ برابط غير ما به ارتبط الفعل بفاعله» انتهى. (شرح الإشارات ١/١٢٦)

١ـ قوله: «و السالبة هى التى يكون سلبها قاطعاً للرابطة»

هذا تنصيص منه على أنّ النسبة الحكمية فى القضية السالبة ليست وراء النسبة الإيجابية التى هى فى موجبتها و أنّ مدلول العقد السلبي و مفاده سلب تلك النسبه. و ليس فيه حمل بل سلب حمل، و كذا فى سلب الاتصال و سلب الانفصال ليس فيه اتصال و لا انفصال. و إنّما يقال للسوالب حملية و متصلة و منفصلة على التجوّز و التشبيه.

أى أحد جزئى القضيّة و هو المحمول، فالربط[1] الإيجابي بعد باق كما يقال في العربيّة: "زيد هو لا كاتب" فإنّ الربط الإيجابى باق.

و قد صيّر أى الربط، السلب جزء المحمول،[2] فإنّ من شأنه ربط ما بعده بالموضوع، فالمرتبط هو اللاّكاتب، و هو المحمول. و القضيّة موجبة تسمّى معدولةً أى موجبةً معدولة، لأنّه عُدِلَ بها عن صيغة الإيجاب إلى صيغة السلب نظراً إلى وجود حرف السلب فيه.

و في غير العربيّة قد لايعتبر تقدّم الرابطة و تأخّرها في السلب و الإيجاب، لاختلاف المفهوم من التقدّم و التأخّر بحسب اللغات. ألاترى أنّ تقديم السلب على المحمول فى الفارسيّة يقتضى العدول كقولنا: "زيد نادبير است" و تأخيره عنه يقتضى السلب كقولنا: "زيد دبير نيست" مع تقدّم السلب على الرابطة فى الصورتين. فالمعتبر فى العدول أن يرتبط السلب بالمحمول بحيث يصير جزءاً منه، سواءاً كان متقدّماً على

۱ــ ش: الرابط

۲ــ قوله: «و قد صيّر السلب جزء المحمول»

ربّما توهّم أنّه إذا كان الوجود رابطاً فى الحمليّات و رجع مفاد الحمل إلى ثبوت المحمول للموضوع فيلزم للمحمول وجود فى نفسه بحسب مطابق الحكم فلايصحّ إثبات العدميّات للموضوعات سيّما فى القضيّة الخارجية، فتفطّن بما أشرنا إليه بوجهٍ دفعه، فإنّ ثبوت المحمول للموضوع ليس هو الوجود التعلّقى الذى للأعراض و الصّور ــ و هو وجودها فى أنفسها و لكن لمحالّها و موضوعاتها ــ حتى يستلزم أن يكون للمحمول وجود فى نفسه بل ثبوته للموضوع هو مجرّد ارتباطه و تعلّقه بالموضوع من غير أن يكون هو فى نفسه موجودا من الموجودات أو شيئاً من الأشياء. فمعنى الوجود الذى هو الربط أن يكون الموضوع محمولاً لا غير. و معنى الوجود الرابطى وجود الشىء فى نفسه و لكن لا لنفسه بل لغيره مقابلا لوجود الشىء لنفسه كوجود الجواهر القائمة بذواتها. فعلى هذا يجوز أن يحمل الأمر العدمى على الموضوع إذا كان متصوّراً فى الذهن كما يجوز حمل بعض المعانى الجوهريّة على بعض. فلو كان معنى الوجود الرابط هو معنى الوجود الرابطى لم‌يكن حمل الجوهر على نفسه و على مقوّمه صحيحا.

الرابطة كما في الفارسيّة أو متأخّراً عنها كما في العربيّة، **بل مادام الرباط حاصلاً**[١] و

١ـ قوله: «بل مادام الرّباط حاصلا و السلب سواء كان جزء الموضوع»
اعلم أنّ قاعدة العربيّة أنّ حرف السّلب إذا تأخّرت عن الرابطة يرتبط بالموضوع و يكون القضية موجبة، و إذا تقدّم عليها كانت سالبة. و ربما يوجد في بعض اللغات كالفارسيّة أنّ حرف السّلب يقدّم الرابطة و يكون القضية مع ذلك موجبة كقولهم: "زيد نابينا است". فلمّا كان نظر المنطقيين إذا نظروا في اللغات كاللّغة العربيّة أوّلاً، لأنّ تدوين المنطق و تعليمه منها حكموا أوّلاً بأنّه ينبغي أن يكون السّلب متقدّماً على الرابطة في السالبة و متأخّراً عنها في الموجبة. و لمّا كانت هذه الضابطة ليست عامّة لجميع اللغات ـ و بحث المنطقي من حيث أنّه منطقي يجب أن يكون عاماً ـ أضرب عنه و عدل إلى عبارة أفادت العموم و هي قوله: «مادام الرّباط حاصلاً» إلى آخره أي حرف السّلب إذا كان مربوطا بواسطة الرابطة إلى الموضوع كانت القضية موجبة سواء تقدّمت الرابطة أو تأخّرت. و إذا كان قاطعاً للرابطة كانت القضيّة سالبة تقدّمت الرابطة أو تأخّرت. و هذا فرق لطيف هاد إلى فرق معنوي.

و من الفرق المعنوي اقتضاء الإيجاب مطلقاً وجود الموضوع سواء كانت موجبة عدوليّة أو تحصيلية و عدم اقتضاء السّلب التحصيلي إيّاه كما سيجيء التصريح به في كلام الشيخ.

و قد اعترض بعض على هذا الفرق المعنوي أوّلا بالقدح في أنّ الإيجاب المعدول يستدعي وجود الموضوع و ثانياً بالقدح في أنّ السّلب المحصّل لايستدعيه. أمّا الأوّل فهو أنّ المعقول من كون الشيء وصفاً لغيره ثبوته للغير. و ثبوته للغير فرع على ثبوته في نفسه فما لا ثبوت له في ذاته يستحيل أن يكون ثابتا لغيره. و محمول المعدولة أمر عدمي فيمتنع أن يكون موجبة فضلا عن أن يكون مستدعية لوجود الموضوع.

و الجواب أنّ المعدولة و إن كان السّلب داخلاً في مفهومه إلا أنّ له حظّاً من الوجود من حيث حصول صورته في الذهن أو من حيث كونه مقابل الملكة فيعتبر فيه صلوح قابليّة للوجود المقابل له أو غير ذلك فيكون حكمه حكم الأمر الثبوتي، فيستدعي ثبوت ذلك الموضوع.

و أمّا الثاني فهو أنّ موضوع السلب لو كان معدوماً لم‌يكن معدوما مطلقا، لأنّه ليس

السلب سواءاً كان جزء الموضوع أو المحمول هي موجبةً، إلا أنّ الأوّل يكون موجبةً معدولة الموضوع، و الثانى موجبة معدولة المحمول، إلا أن يكون السلب قاطعاً لها أى للرابطة فإنّها حينئذ تكون سالبةً للرابطة.[1] و إذا قلت: "كلّ لا زوج فرد" فهو إيجاب الفرديّة على جميع الموصوفات باللّازوجيّة، فتكون موجبةً، لكنّها معدولة الموضوع.

فإذن الفرق اللفظى بين الموجبة المعدولة نحو: "زيد هو لا كاتب" و بين السالبة البسيطة نحو: "زيد ليس هو بكاتب" حيث لم‌يكن عُرِفَ بتخصيص بعض الألفاظ بالعدول نحو: "غير" و لا فى العربيّة، و بعضها بالسلب نحو: "ليس هو" أن يضع أنّ حرف السلب إذا تأخّر عن الرابطة أو كان مربوطاً بالمحمول على ما[2] ذكرنا، فإنّ القضيّة موجِبة معدولة صادقة أو كاذبة.

و أمّا الفرق المعنوى بين ثبوت العدم فى الموجبة المعدولة و بين عدم الثبوت فى السالبة البسيطة فهو على قياس الفرق بين لزوم السلب و سلب اللزوم، أعنى بين لزوم القضيّة السالبة للمقدّم فى المتّصلة الموجبة و بين سلب لزوم القضيّة الموجبة له فى المتّصلة السالبة. فمحمول الحمليّة ـ سواء كانت موجبة أو سالبة ـ قد يكون ثبوتيّاً و قد يكون عدميّاً فى الخارج. و أمّا فى الذهن فلابدّ و أن يكون ثابتاً فيه، لاستحالة الحكم بما لايكون متصوّراً. و أمّا موضوعها ـ سواء كانت موجبة أو سالبة ـ فلابدّ و أن يكون له ثبوت فى الذهن، لاستحالة الحكم على ما لايكون متصوّراً. و أمّا فى الخارج فإن كان الحكم بالإيجاب فى الخارج اقتضى وجود الموضوع فى الخارج، فإنّ ثبوت الشيء للشيء فى الخارج فرع ثبوته فيه، اللهمّ إلا إذا كان المحمول فى معنى

بمتصوّر و لا بمحكوم عليه فلابدّ أن يكون له تحقّق. و إذ ليس ذلك فى الخارج فيكون فى العقل فيجب أن يكون موضوع السلب موجودا فى الحملية.

و جوابه أنّ المساوقة بين الموجبة و السّالبة فى استدعاء وجود الموضوع من جهةٍ لاتنافى التفرقة بينهما فيه من جهة أخرى كما سيجىء فى أصل الكتاب و شرحه.

۱ـ س: – للرابطة

۲ـ س: كما

السلب المطلق نحو: "زيد معدوم فى الخارج، أو شريك الإله ممتنع فيه" فإنّه و إن أضيف إلى الخارج لكنّه نفس السلب عنه، فكأنّه قيل: "زيد المتمثّل فى الذهن ليس فى الخارج". و إن كان الحكم بالسلب فى الخارج فلايقتضى وجود الموضوع فيه، لجواز السلب عن المعدوم كقولنا: "العنقاء ليس هو فى الأعيان بصيراً" بخلاف قولنا: "العنقاء هو فى الأعيان لا بصير".

هذا إن أضيف الحكم إلى الأعيان. فإن أضيف إلى الأذهان فيصدقان. و إلى هذا أشار بقوله: **و الحكم الموجِب الذهني لايثبت إلا على ثابت ذهني.**[١] **و الموجب على أنّه في العين لايكون إلا على ثابت عيني** أى بخلاف المسلوب على أنّه فى العين، فإنّه ليس[٢] لايكون إلا على ثابت عينى كما قلنا. فالسالبة البسيطة أعمّ من الموجبة المعدولة[٣] و

١ـ أقول: ذكر جماعة المشّائين: إنّ القضية الموجبة تستدعي وجود الموضوع إمّا عينا أو ذهنا، و السالبة لاتستدعي ذلك. و ردّ ذلك صاحب الكتاب بأنّ السلب لايمكن إلا على متصوّر فى الذهن، فإنّ الحاكم بشىء على شىء لا بدّ له من تصوّر المحكوم به و عليه سواء كان الحكم إيجابا أو سلبا، فإنّ الحاكم إذا لم يتصوّر شيئا و لم يفهم معنى لايمكنه الحكم عليه أصلا. فيجب لامحالة تصوّر المحكوم عليه و به، و يتبعه الحكم الإيجابى أو السلبي. و حينئذ لايبقي فرق بين الموجبة و السالبة فى استدعاء موضوع متصوّر فى الذهن حال الحكم عليه.(ش)

٢ـ كذا فى النسخ، و الظاهر أنّ لفظة "ليس" زايدة. (م)

٣ـ قول الشارح: «فالسالبة البسيطة أعمّ من الموجبة المعدولة»

من الناس من زعم أنّه لا فرق بينهما. و ذلك لأنّه إذا كان محمولا مسلوباً عن موضوع كان سلبه ثابتا له، فيصدق قضيّة موجبة دالّة على ثبوت ذلك السّلب. و كلّ سالبة بسيطة يلزمها موجبة فيقتضى وجود الموضوع.

و الجواب أنّه إذا كان أمرٌ مسلوبا عن أمر كان الواقع هناك أن ليس أمر أمراً من غير أن يكون هناك حصول، لا أنّ سلب أمر حاصل لأمر. و أمّا جعل سلب المحمول صفة حاصلة للموضوع فذلك بتعقّل العقل، كما أنّه ليس فى جوف الحُقّة الخالية عن أشياء غير متناهية ثبوتات غير متناهية هى حصولات سلوب غير متناهية. على أنّا نقول: نفس

الإيجاب بما هو إيجاب يستدعى صدقه وجود الموضوع إن ذهناً فذهناً و إن خارجا فخارجاً سواء كان المحمول وجوديا أو عدميّا. و المعدوم المطلق ليس شيئا من الأشياء أصلاً، إذ البرهان قائم على ما ذكر. و العقل لايستثنى من هذه القاعدة شيئاً.

قال الشيخ الرئيس فى منطق الشفاء (العبارة ۸۲): «و إنّما أوجبنا أن يكون الموضوع فى القضيّة الإيجابية المعدوليّة موجودا، لا لأنّ قولنا: "غير عادل" يقتضى ذلك، و لكن لأنّ الإيجاب يقتضى ذلك فى أن يصدق كذا يوجد سواء كان نفس غير عادل يقع على الموجود و المعدوم أو لايقع إلا على الموجود. فيجب أن يعلم أنّ الفرق بين قولنا: كذا يوجد غير كذا و بين قولنا: كذا ليس يوجد كذا أنّ السالبة البسيطة أعمّ من الموجبة المعدولة فى أنّها تصدق على المعدوم من حيث أنّه معدوم و لايصدق الموجبة المعدولة على ذلك» انتهى كلامه. و هو صريح فيما ذكرناه.

و إذا اقتضى صدق الموجبة المعدولة وجود الموضوع فالموجبة المحصّلة أولى فى ذلك.

فإن قلت: فعلى هذا يلزم أن يكون موضوع مثل قولنا: "شريك البارى ممتنع، و المجهول المطلق لايخبر عنه، و اللاشىء ممكن" موجودا. و بذلك ينتقض كثير من قواعد المنطقيين ككون نقيض المتساويين متساويين و انعكاس الموجبة الكلّية كنفسها عكس النقيض كما هو رأى القدماء، لأنّ هذه القوانين لايسرى فى نقائض المفهومات الشاملة إذا اقتضى الإيجاب وجود الموضوع.

قلت: جميع تلك القضايا إنّما يصدق حقيقة على الوجه الذى بيّناه فى شبهة المجهول المطلق. و لا حاجة إلى ما ذهب إليه بعضهم من أنّ بعض هذه القضايا فى معنى السّالبة البسيطة كما فعله الشارح فى قولنا: "زيد معدوم و شريك البارى ممتنع" و لا إلى ما ذهب إليه المتأخّرون حيث اعتبروا قضيّة سمّوها سالبة المحمول و زعموا أنّ صدق موجبتها لايقتضى وجود الموضوع و أنّها مساوية للسالبة و قد علمت بطلانه.

و يؤيد ذلك ما قال المحقّق الطوسى (ره) فى نقد التنزيل(ص ۱٦۸) من أنه «إذا تأخّر السلب من الرّبط فهو بمعنى العدول سواء كان لفظ ليس مؤلّفاً مع غيره أو لفظ لا مركّبا بغيره، لأنّ جميع ذلك المؤلّف أو المركّب بمنزلة مفرد يحكم به، لأنّ القضية لايمكن أن تحمل على مفرد حمل هو هو فيكون معناه: كلّ شىء يقال عليه حينئذ على الوجه المقرّر فذلك

الشيء هو الشيء الذى يحكم أنّه ليس بب أو لاب أو بأىّ عبارة شئت» انتهى.

و ما ذكره بعضهم من أنّ «المحمول هنا مضمون السالبة، و لايلزم كون القضية محمولة و لا معدولة و لا عدم الفرق بينهما و بين المعدولة لما فى السالبة المحمول من التفصيل، إذ فيه إشارة إلى حكم مقصود معقول بخلاف المعدولة» لايجدى نفعا و لايرجع بطائل، إذ المعتبر فى المعدولة كون حرف السّلب جزءاً بأىّ وجه كان. و الفرق بالإجمال و التفصيل لايوجب كون المجمل ثبوتياً و المفصّل سلبياً، لأنّ ذلك التفاوت إنّما يكون فى نحوى الملاحظة لا فى نفس الشيء الملحوظ فلايقتضى صدق أحدهما حيث يكذب الآخر.

قال العلامة الدوانى: «و الحقّ عندى أنّ المساواة بينهما بحسب الواقع مسلّم. و لايدلّ على أنّ شيئاً من الإيجاب لايستدعى وجود الموضوع. و ذلك لأنّ البرهان دلّ على أنّ جميع المفهومات موجود فى نفس الأمر، إذ ما من مفهوم إلا و يصّح الحكم عليه بحكم إيجابى صادق، و ذلك يدلّ على وجوده فى نفس الأمر. فإذا صدق السّالبة صدق الموجبة التى محمولها سلب ذلك المحمول بالبيان المذكور المنقول آنفاً. و ليس مبنياً على أنّ تلك الموجبة لايقتضى وجود الموضوع كما توهّمه بل على أنّ الوجود الذى يقتضيه ذلك الإيجاب هو الوجود فى نفس الأمر. و جميع المفهومات مشاركة فى ذلك الوجود» انتهى.

و فيه بحث أمّا أوّلاً فلأنّه يلزم من وجود جميع المفهومات فى نفس الأمر كما زعمه أن يكون شريك البارى موجودا فيه، فيلزم أن لايكون البارى متزّهاً عن أن يكون له شريك موجود فى نفس الأمر. و كذا يكون للنقيضين المجتمعين وجود، و هو بديهى الاستحالة.

و أمّا ثانياً فلأنّه إن أراد بوجود المفهومات تحقّق العنوانات فذلك غير كاف فى صدق الحكم الإيجابى كما هو شأن القضايا المتعارفة، إذ شرط صدق الحكم المذكور فيها وجود أفراد العنوان، لأنّ مفاده هو الاتحاد فى الوجود بين أفراد العنوان و أفراد مفهوم المحمول كلاً أو بعضاً. و إن أراد به وجود أفراد العنوانات فهو غير مسلّم بل ضرورى البطلان، إذ لا وجود لأفراد اللاشيء و اللاممكن و المعدوم المطلق و نظائرها.

و أمّا الاستدلال الذى ذكره على وجود كلّ مفهوم فى نفس الأمر بأنّه ما من مفهوم إلا و يصّح الحكم عليه بحكم إيجابى صادق، فأقول فى دفعه: إنّ ما ذكره شبه مغالطة، فإنّ وجود مفهوم الشيء كالجوهر مثلاً غير وجود ذلك الشيء، بناء على أنّ وجود كلّ شيء

عبارة عن كونه بحيث يصير مبدأ لآثاره المختصّة و منشأ لأحكامه الخاصّة. فثبوت عنوان الأشياء فى الذهن و الحكم عليها بأحكام ثبوتيّة لائقة بها لايستدعى وجود ماهياتها فى الذهن بذواتها فضلاً عن وجودها فى نفس الأمر، فإنّ وجود مفهوم مثل الحركة و الزمان و الدّائرة و الهيولى و العدم و أشباهها إذا حصل فى الذهن فليس المحصول هناك ذات الحركة و الزمان و غيرها.

فإن قلت: أليس سلب الشىء عن نفسه محالاً؟ فكل شىء يصدق على نفسه، فمفهوم إنّه شريك البارى إذا حصل فى الذهن يصدق عليه أنّه شريك البارى و كذا مفهوم الحركة و الزمان يصدق عليها الحركة و الزمان. فثبت أنّ مفهومات هذه الأشياء صادقة على أمور حاصلة فى الذهن.

قلنا: لانسلّم ذلك إن أريد به صدق الشىء على نفسه بالحمل الشايع الصناعى، إذ من الأشياء ما لايصدق و لايحمل على نفسه بهذا الحمل كمفهوم الجزئى و اللاشىء و أمثالها، و مسلّم إن أريد به الحمل الأوّلى. و الذى يقتضيه استحالة سلب الشىء عن نفسه هو هذا لا ذاك. و مناط كون الشىء موجوداً فى ذهن أو خارج هو أن يصدق مفهومه عليه بالحمل الشايع. و هذا هو المستدعى لوجود الموضوع فى الحكم الإيجابى بحسب ظرف الحكم فيطلب المساوقة التى توهّمها بين موضوع الموجبة و موضوع السّالبة من هذا الجهة. و سيجىء إثبات المساواة بينهما من جهات أخرى.

و من الناس من أثبت المساواة بين الموجبة و السالبة فى تحقّق الموضوع مستدلاً بأنّ صدق السالبة يكون بانتفاء المحمول عن الموضوع فى نفس الأمر. و هو يتوقّف على تعدّدهما و تغايرهما فى نفس الأمر، إذ سلب الشىء عن نفسه غير صادق. و هما يتوقّفان على تمايزهما فى نفس الأمر. و التعدد و التمايز صفتان ثبوتيان فى نفس الأمر للموضوع و المحمول، فيجب أن يكون موصوفهما ثابتاً و موجوداً، فلا فرق بين الموجبة و السالبة فى اقتضاء وجود الموضوع حال اعتبار الحكم.

و هو مدفوع بأنّا لانسلّم أنّ انتفاء المحمول من الموضوع فى نفس الأمر موقوف على تعدّدهما و تغائرهما، لاحتمال أن يكون ذلك بأن لايكون شىء منهما حاصلاً فى نفس الأمر، إذ حينئذ لايصدق الموجبة القائلة بأنّ أحدهما هو الآخر أو ثابت للآخر فيها،

كذلك السالبة المعدولة أعمّ من الموجبة المحصّلة إذا تشاركت فى الأجزاء، لكن هذا الفرق إنّما يكون فى الشخصيّات لا فى القضايا المحيطة و جملة المحصورات،[١] على ما سيجيء الكلام عليه إن شاء الله تعالى فى الدقيقة الإشراقيّة التى فى الضابط السادس.

و **الشرطيّات أيضاً** أى هى مثل الحمليّات فى العدول و التحصيل، **فإنّه إذا ذُكِرت**، و فى أكثر النسخ: "إن تكثّرت" **السلوب فيها، و الربط اللزومي أو العنادي باقٍ** كقولنا: "إن لمتكن الشمس طالعة لميكن النهار موجوداً أو إمّا أن يكون هذا العدد ليس بزوج أو ليس بفرد" **فالقضيّة موجبة، لأنّك أثبتّ** اللزوم و العناد بين السالبتين. فلبقاء

فيصدق حينئذ سلب كلّ منها عن الآخر فيها و إلا ارتفع النقيضان.

قوله: «إذ سلب الشيء عن نفسه غير صادق»

قلنا: لايلزم من انتفاء تغايرهما فى نفس الأمر اتحادهما فيها لجواز أن يكون انتفاء التغاير بانعدامهما رأساً فلميكونا فى نفس الأمر متحدين و لا متغايرين.

١ـ قوله: «هذا الفرق إنّما يكون فى الشخصيّات لا فى القضايا»

و ذلك لاشتمال المحصورات على عقد وضع هو فى قوّة قضيّة حملية إيجابيّة عند طائفة كالشيخ و غيره، فلا محالة إنّها مستدعية لوجود الموضوع سواء كان سالبة أو موجبة كما سيجيء، فبطل الفرق المذكور بين سالبتها و موجبتها.

أقول: المساوقة بينهما من جهة عقد الوضع بعد تسليمه لايُبطل الفرق بينهما من جهة عقد الحمل، و ذلك الفرق بحاله. نعم موضوع السالبة على التقدير المذكور أعمّ اعتباراً عن موضوع الموجبة و إن لميكن أعمّ تناولا منه. و ذلك كاف فى الفرق، و لايلزم تباين الأفراد.

و من هاهنا اندفع ما يتوهّم أيضاً أنّ الموضوع السالبة إذا كان أعمّ من موضوع الموجبة المعدولة المشاركة له فى الأجزاء لميتحقّق التناقض لتباين أفرادهما، و إن لميكن أعمّ زال الفرق.

و ذلك لأنّ موضوعها أعمّ اعتباراً من موضوع الموجبة فلايلزم تحقّق أحدهما دون الآخر، إذ العموم بمعنيين: الأفرادى و الاعتبارى. و الثابت هاهنا هو الاعتبارى. و لايلزم منه زوال الفرق، لأنّه أعمّ اعتباراً و إن لميكن أكثر أفراداً. و سيجيء فى كلام الشّارح زيادة التوضيح إن شاء الله تعالى.

الربط اللزومي و العنادى يكون القضيّة موجبة لكنّها معدولة الطرفين، و هو ظاهر. **و السلب إذا دخل على سلب** كقولنا: "ليس ليس زيد بكاتب" **من غير اعتبار حال آخر** أي كعدول مثلاً نحو قولنا: "ليس زيد هو لاكاتب" **يكون إيجاباً**، لأنّ سلب السلب إيجاب بخلاف المعدولة، فإنّ دخول حرف السلب الثانى على الأوّل المجعول جزء المحمول أو الموضوع يجعل القضيّة سالبةً كما عرفت.

و إذا قلت: "ليس كلّ إنسان كاتباً" يجوز أن يكون البعض كاتباً، فالذي يتيقّن فيه سلب البعض فحسب. قد تقدّم أنّ "ليس كلّ" يدلّ على سلب الحكم عن كلّ الأفراد بالمطابقة و عن البعض بالالتزام، "و ليس بعض" بالعكس. و المتيقّن فيهما سلب البعض، لكنّه المدلول الالتزامى فى "ليس‌كلّ" و المطابقى فى" ليس‌بعض" و هو واضح.

و إذا قيل: "ليس لا شيء من الإنسان كاتباً" يجوز أن لايكون البعض كاتباً. فالذى يتيقّن هو كون البعض كاتباً، لأنّ قولنا: "لا شيء من الإنسان بكاتب" سلبٌ كلّى للكتابة عن جميع أفراد الناس، و دخول "ليس" على "لا شيء" يسلُب السلب الكلّى. و حينئذ يجوز أن يثبت الكتابة لجميع أفراد الناس، و يجوز أن يثبت لبعضها مع السلب عن البعض الآخر. و على التقديرين يصدق الإيجاب الجزئى. فكان متعيّناً من غير تعرّض لحال البعض الباقى أنّ الصادق عليه هل هو الإيجاب أو السلب. و على هذا يكون "ليس لا شيء" سور الإيجاب الجزئى. **و سلب المتصلة برفع اللزوم، و سلب المنفصلة برفع العناد،** لا يكون طرفيهما سالباً[1]، كما كان إيجابهما بإثبات اللزوم و العناد لا يكون طرفيهما موجباً.

الضابط الثالث
في جهات القضايا

و تحقيقِ الموجبة الكليّة فى الجهات بتلخيص مفهوم جزئيها. و كان فى ما وجدت من نسخ الكتاب كلّها هكذا: **هو انّ الحمليّة نسبة موضوعها إلى محمولها،** و الظاهر أنّ

١ـ آ: سلبيا

التقديم و التأخير سهو من النُسّاخ، و الصحيح هذا: "هو أنّ الحمليّة نسبة محمولها إلى موضوعها" **إمّا ضروريّ الوجود و يسمّى الواجب، أو ضروريّ العدم**[1] **و يسمّى الممتنع،**

١ـ قوله: «إمّا ضرورى الوجود و يسمّى الواجب أو ضرورى العدم»

قد وقعت الإشارة إلى أنّ الوجود قد يكون محمولا و القضيّة بحسبها هلية بسيطة، و قد يكون رابطة و القضية بحسبها هلية مركّبة. و على التقديرين يحصل عقود ثلاثة بحسب كيفيّات ثلاثة دالّة على تأكّد الرابط و ضعفه هى الوجوب و الامتناع و الإمكان. و هى عناصر و موادّ فى أنفسها و جهات بحسب التعقّل. و ليست الجهات تنحصر فى الموادّ بل كلّ ما يتعقّل من الكيفيات أو يدلّ عليها بلفظ فيكون هى جهة سواء كانت هى إحدى هذه الثلاث أو غيرها. و لا الجهة بما هى جهة يلزمها أن يطابق المادّة فإنّ المادّة هى بحسب نفس الأمر، و الجهة بحسب إدراك العقل طابق الواقع أم لا. و هذه القسمة بحسب العناصر قسمة حقيقية جارية فى كافّة المفهومات و الوجودات بالقياس إلى أىّ معنى كان.

و وجه الحصر ما ذكره الشارح بقوله: «و إنّما انحصرت الموادّ» فكلّ معنى إمّا واجب الوجود أو ممكنه أو ممتنعه. و كذلك كل معنى إمّا واجب الحيوانية أو ممكنها أو ممتنعها لكن حيثما يطلق الواجب و قسيماه فى الحكمة الحقيقية تبادر إلى الذهن ما بحسب الهلية البسيطة أعنى واجب الوجود و ممكن الوجود و ممتنع الوجود، بخلاف الحكمة الميزانية، فإنّ المتبادر فيها ما بحسب الهلية المركبة. فالوجوب و الامتناع و الإمكان الدائرة فى صناعة الفلسفة الأولى هى ما هى جهات القضايا و موادها فى صناعة الميزان لكن مقيدة بنسبة المحمول الذى هو الوجود.

و بعض ضعفاء البصيرة زعم أنّ هذه مغايرة لتلك بحسب المعنى، لظنّه الفاسد إنّه لو لميكن مغايرة لزم أن يكون لوازم الماهيات و ذاتيات الأشياء واجبة الوجود لذواتها.

و هو مدفوع أمّا على طريقة غيرنا فبأنّ اللازم هو كون الأربعة مثلا واجبة الزوجية و الإنسان واجبة الحيوانية لا واجبة الوجود.

و هذا ليس بسديد، فإنّ الكيفيات قد علمت أنّها أحوال للوجود الذى هو الرابط سواء كان فى ضمن حمل الوجود أو حمل غيره. و شىء من المفهومات لايحمل و لايرتبط إلا بواسطة الوجود فواجب الحيوانية معناه واجب وجود الحيوانية فهو واجب وجود مطلق

لذاته فيعود المحذور.

و أمّا على طريقتنا فبأنّ وجوب الوجود و ضرورة المحمول فى الطبائع الإمكانية غير محقّق إلا ما دام الوجود أو بشرط الوجود، لأنّ ثبوت كلّ مفهوم لشىء إنّما هو بعد ثبوت ذلك الشىء لتقدّم الوجود عندنا على جميع الذاتيات بحسب الواقع بمعنى أنّ الوجود هو الأصل فى التحقّق، و غير الوجود متحقّق به بالعرض، و إن كان فى ظرف اتصاف الماهية بالوجود ثبوت الذات و الذاتيات فى أنفسها متقدّمة على اتصافها بمفهوم الوجود بخلاف الحقيقة الواجبة، فإنّ مصداق الحمل فى قولنا: "البارى موجود أو عالم" نفس ذات الموضوع بلا حيثية أخرى. و أمّا حمل الحيوانية على الإنسان فليس كذلك.

و لست أقول: إنّ قولنا: "الإنسان حيوان" قضية وصفية، لأنّ القضية الوصفية ما يحتاج الحكم على موضوعه بعد تحصّله فى نفسه إلى صفة أخرى. و أمّا قولنا: "الإنسان حيوان" فهو قضية ضرورية ذاتية بمعنى أنّ الحكم بالحيوانية لايحتاج بعد تحصّل ذات الإنسان إلى شىء آخر لكن ذاته بذاته ممّا يحتاج فى تحصله إلى جاعل يجعله أو يجعل وجوده أو يجعله موجوداً. فالضرورة فى مثل هذه القضية مقيدة بالوجود بخلاف الضرورة الأزلية فإنّها غير مقيدة لا بالوجود و لا بشىء آخر.

قال الشيخ الرئيس فى الإشارات(١/١٤٣): «لايخلو المحمول فى القضية و ما يشبهه ـ سواء كانت موجبة أو سالبة ـ من أن يكون نسبته إلى الموضوع نسبة ضرورى الوجود فى نفس الأمر مثل الحيوان فى قولنا: "الإنسان حيوان، الإنسان ليس بحيوان" أو نسبة ما ليس ضرورياً لا وجوده و لا عدمه مثل الكاتب فى قولنا: "الإنسان كاتب أو ليس بكاتب" أو نسبة ضرورى العدم مثل الحجر فى قولنا: "الإنسان حجر، الإنسان ليس بحجر" فجميع موادّ القضايا هى هذه» انتهى كلامه.

و هو صريح فى أنّ هذه الجهات أحوال للوجودات و لذلك لم‌يجعل للسوالب جهات غير التى فى موجباتها. فذلك أيضاً دالّ على أن الموادّ و الجهات كلّها أحوال الوجودات بالحقيقة، و إنّما اتصفت السلوب بها بحسب اعتبار ضرب من الثبوت لها، فإنّ السلب من حيث هو سلب قطع للنسبة و رفع للإيجاب و لايكون له عنصر و لا جهة، فلايكون نسبة سلبية مكيّفة بضرورة أو امتناع أو إمكان أو دوام أو توقيت بالحقيقة بل بمجرّد الاعتبار. فمعنى

أو غير ضروريّ الوجود و العدم، و هو الممكن. فالأوّل كقولك: "الإنسان حيوان" و الثاني كقولك: "الإنسان حجر" و الثالث كقولك: "الإنسان كاتب". و هو ظاهر، فإنّ نسبة الحيوانيّة إلى الإنسانيّة ضروريّة الوجود، و نسبة الحجريّة إليها ضروريّة العدم، و نسبة الكتابة إليها غير ضروريّة الوجود و العدم، بل ممكنة بالإمكان الخاصّ.

و هذه النسبة ـ أعنى نسبة المحمول إلى الموضوع فى نفس الأمر، إيجابيّة كانت النسبة أو سلبيّة ـ تسمّى مادّة القضيّة. فالأولى مادّة الوجوب، و الثانيّة مادّة الامتناع، و الثالثة مادّة الإمكان. و إنّما انحصرت الموادّ فى نفس الأمر فى الثلث لأنّ نسبة المحمول إلى الموضوع فى نفس الأمر إمّا ضروريّة الوجود أو لا، و الثانى إمّا ضروريّة العدم أو لا، و هو واضح.

و أمّا الجهة فهى ما يُفهم و يُتصوّر من نسبة المحمول إلى الموضوع، سواء تُلفّظ بها أو لم‌يُتلفّظ، طابقت المادّة كقولنا: "الإنسان كاتب بالإمكان" أو لم‌تُطابق كقولنا: "هو كاتب بالضرورة".

و العامّة قد يعنون بالممكن ما ليس بممتنع،[1] فإذا قالوا: ليس بممتنع عنوا به الممكن،

ضرورة النسبة السلبية امتناع النسبة الإيجابية، و معنى امتناع النسبة السلبية ضرورة مقابلتها. و معنى دوام النسبة السلبية سلب الإيجاب المقيد بكلّ وقت وقت. فسلب الحجرية عن الإنسان دائماً يرجع إلى سلب إيجاب الحجرية له فى أىّ وقت فرض من الأوقات. فلا فرق فى الحقيقة بين السالبة الضرورية و سالبة الضرورية ما لم‌يعتبر للسلب ثبوت و لو بحسب التمثل الذهنى، و كذا بين السالبة الدائمة و سالبة الدائمة، و كذا لا فرق بين السالبة المطلقة العامة و سالبة المطلقة العامة، سواء كان الإطلاق العامّ من الجهات أو كان يقابل التوجيه تقابل العدم و الملكة. و الفرق بين إطلاق السلب و سلب الإطلاق لايخلو من اشتباه. و الشيخ الرئيس قد أثبت الفرق بين المعانى التى عددناها للسلب الذى مرّ ذكره فلاتسئ ظنّك به.

١ـ قوله: «و العامة قد يعنون بالممكن ما ليس بممتنع»

اعلم أنّ العامّة قد تستعملون لفظ الإمكان و يريدون به سلب امتناع الموضوع أو سلب امتناع شىء له. و الامتناع ضرورة انتفاء الموضوع أو انتفاء نسبة له. فمعنى الإمكان فى

الوضع الأوّل هو سلب ضرورة الطرف المقابل للوجود. و إنّما يوصف به هذا الطّرف من باب وصف الشيء بحال متعلّقه الغير الواقع. فكلّ ما ليس بممكن هنالك فهو ممتنع، فالممكن محمول على الواجب و على ما ليس بواجب و لا ممتنع و ليس بواقع على المتنع. و قد أفاد الشارح العلامة أنّ الممكن العامّى ليس طبيعة محصّلة متناولة للواجب و قسميه فى نفس الأمر بل إنّما ذلك بحسب ما يعتبره العقل و يستحصل مفهوما يقع عليها حتى هذا الإمكان ليس شيئاً فى نفس الأمر متناولا للوجوب و الإمكان الخاصّى، ما فى نفس الأمر إمّا هذا و إمّا ذاك دون الطبيعة المشتركة المتحصّلة بهما. و لذلك ليس هو مادّة لأنّ المادّة كما علمت هى ما بحسب الأمر بعينه بل هو يقع جهة، لأنّها ما يعتبره العقل مطابقاً لها أم لا.

ثم إنّه كان من تصاريفه بعد ذلك الوضع الأوّل أن اعتبر ذلك المعنى [ن: المعين] تارة فى جانب الإيجاب كما كان فى الوضع الأوّل و تارةً فى جانب السلب، إذ من شأن الامتناع أن يقيّد به جانب السّلب ظاهراً كما يقيّد به جانب الإيجاب. و حينئذ وقع الإمكان على الممتنع و على ما ليس بواجب و لا ممتنع و تخلّى عن الواجب، فصار مقابلاً لكلّ من ضروريّ الجانبين بحسب دخوله على كلّ من الإيجاب و السّلب، فصار ملازما لسلب ضرورة أحد الجانبين لا بخصوصه. و لمّا لزم وقوعه على ما ليس بواجب و لا ممتنع فى حالتيه جميعا وقع إسمه بحسب النقل الخارجى لسلب ضرورتى الطرفين جميعاً فيكون الشيء بحسبه غير ممتنع أن يكون و غير ممتنع أن لايكون. و هو الإمكان الحقيقى المقابل للضرورتين جميعاً. و هو أخصّ من الأوّل فكان الأوّل عاماً أو عاميّا منسوبا إلى العامّة و الثانى خاصّاً أو خاصيّا. فصارت الأشياء بحسبه ثلاثة: واجبة و ممتنعة و ممكنة، و كانت فى الوضع الأوّل اثنين. و هذا الإمكان الخاصىّ يقع على سائر الضرورات المشروطة.

ثم قد يقال الإمكان و يعنى به معنى ثالث أخصّ من المعنيين المذكورين، و هو أن يكون الحكم غير ضروريّ البتّة لا فى وقت كالكسوف و لا فى حال كحال التغيّر للمتحرك، بل يكون مثل الكتابة للإنسان. فهذا الإمكان ما يقابل جميع الضروريات و إنّما تكثّرت وجوه استعماله لتكثّر وجوه أستعمال ما يقابله كالضرورة الذاتيّة و الوصفيّة و الوقتيّة و التى بشرط المحمول. و هو أحقّ بهذا الإسم من المعنيين السابقين، لأنّ الموصوف بهذا الإمكان أقرب إلى حاقّ الوسط بين طرفى الإيجاب و السّلب. و الضرورة بشرط المحمول و إن كانت

و إن كان أعمّ منه، لصدقه على الواجب أيضاً. لكونه غير ممتنع، و لأنّ مادّة القضيّة هى النسبة فى نفس الأمر. و ليس فى نفس الأمر ما يتناول الوجوب و الإمكان الخاصّ، بل لابدّ و أن يكون إلا أحدهما، فيكون الإمكان العامّ جهةً لا مادّة، و كذا غيره من الجهات العامّة. **و إذا قالوا: "ليس بممكن" عَنَوا به الممتنع.**[1]

و هذا أى و هذا الإمكان و هو المسمّى بالإمكان العامّ لكونه أعمّ من الخاصّ، أو بالإمكان العامّى لانتسابه إلى العامّة، **غير ما نحن فيه،** و هو المسمّى بالإمكان الخاصّ لكونه أخصّ من العامّ، أو بالإمكان الخاصّى لانتسابه إلى الخاصّة و هم أهل الحكمة. **فإنّ ما ليس بممكن هو قد يكون ضروريّ الوجود و قد يكون ضروريّ العدم بهذا الاعتبار** أى باعتبار الخواصّ. و المعنى أنّ ما ليس بممكن بالإمكان الخاصّ إمّا ضرورىّ الوجود أو ضرورىّ العدم.

و ما يتوقّف وجوبه و امتناعه على غيره فعند انتفاء ذلك الغير لايبقى[2] **وجوبه و**

مقابلة لهذا الإمكان بالمفهوم و الاعتبار فربما يشاركه فى المادّة لكونها يوصف بها من حيث الوجود و يوصف به من حيث الماهيّة لا الوجود.

و قد يطلق الإمكان و يراد به معنى رابع و هو أن يكون الالتفات إلى حال الشيء بحسب الاستقبال و يقال له الإمكان الاستقبالى. و إنّما اعتبرته طائفة لكون ما ينسب إلى الماضى و الحال يكون إمّا موجوداً و إمّا معدوماً، فيكون قد ساقته من حاقّ الوسط إلى أحد الطرفين ضرورةمّا. فالباقى على الإمكان الصّرف لايكون إلا المنسوب إلى الاستقبال.

و هذا ليس بشيء، لأنّ الممكن فى الاستقبال أيضا لايخلو عن ضرورة الوجود أو ضرورة العدم و إن كان مجهولاً. فالأولى أن يعتبر هذا الإمكان بالقياس إلى علمنا لا بالقياس إلى الواقع. و الجمهور يظنّونه بحسب الواقع.

و قد يطلق الإمكان و يراد به الإمكان الاستعدادى و هو تهيّؤ المادّة و استعدادها بتحقّق بعض الشرائط فيها. و قيل إنّه كيفيّة قائمة بالمادّة يتفاوت شدة و ضعفاً بحسب القرب و البعد من حصول الأمر الحادث. و سيجيء البحث عنه فى الكتاب.

١ــ و يقع كمثل هذا فى العلوم كثيراً. (ش)

٢ــ آ: ينتفى

امتناعه،[1] فهو ممكن في نفسه. و الممكن يجب بما يوجِب وجوده، و يمتنع بشرط لا كون موجِبِ وجوده، و عند تجرّد النظر إلى ذاته في حالتي وجوده و عدمه ممكن.

يريد أن يشير إلى أنّ الممكن لاينفكّ عنه الإمكان بحال أصلاً، و إن لم‌يخل عن

١ـ قوله: «لايبقى وجوبه و امتناعه»

أى لايبقى وجوبه عند انتفاء سبب الوجوب و لايبقى امتناعه عند ارتفاع سبب الامتناع، أى فى كل وقت و حال. و أمّا ارتفاع سبب الوجود و سبب الامتناع فى وقت واحد فهو مستحيل.

و اعلم أنّ للشىء حالاً بحسب الواقع و حالاً بحسب اعتبار ذاته بذاته. و حال الممكن بل الشىء مطلقا فى الواقع إمّا الوجوب و إمّا الامتناع، لأنّه إمّا موجود أو معدوم لا ثالث لهما. و أمّا التقسيم إلى الثلاثة فهو إنّما وقعت بحسب حال الشىء بالقياس إلى نفسه مع قطع النظر عن الغير. و اتصاف الموجودات الإمكانيّة بما هى موجودات بل وجودات بالإمكان من قبيل اتصاف الشىء بحال متعلّقه أعنى المهيّات. فالوجود المحمول إنّما يتّصف بالإمكان بمعنى أنّ له مهيّة مسلوبة عنها ضرورة الوجود و ضرورة العدم، فعلّة الوجوب لايخرج الممكن عن إمكانه الذاتى و كذا علّة الامتناع. و لو أخرجه علّة الوجوب عن الإمكان لأخرجه أيضا علّة الامتناع عن ذلك، فلم‌يبق ممكن فى العالم هذا محال. فلهذا قال: «فهو ممكن فى نفسه» أى لاينفكّ الإمكان عن الممكن بحال أصلاً كما فسّره الشارح.

و معنى كونه ممكنا فى الواقع ـ و إن لم‌يخل عن الوجوب فى الواقع و الامتناع فى الواقع ـ كونه بحيث إذا نظر العقل إلى ذاته و قطع النظر من علّة وجوده و علّة عدمه وجده غير ضرورى الوجود و العدم. و هذا المعنى يجامع كلاً من الوجوب و الامتناع الحاصلين بالغير. و من هاهنا علم أنّ الممكن يجب أن يكون ذا مهيّة يزيد عليها الوجود و العدم. و لهذا قالت الحكماء: كلّ ممكن زوج تركيبى، فإنّ حيثيّة الوجوب يخالف حيثيّة الإمكان كما يخالف حيثيّة الفعل حيثيّة القوّة. فموضوع الاعتبارين مختلف. فجهة الوجوب و إن كان بالغير يخالف جهة الإمكان، و هكذا حال الامتناع. و هذا أيضاً يرشدك إلى أنّ للوجود صورة فى الخارج هى جهة وجوب الماهيّات الإمكانيّة و جهة إمكان ماهياتها لذاتها. و تحقيق هذا مرجوع إلى الحكمة الحقيقية.

الوجوب أو الامتناع بالغير، لأنّه لايخلو عن الوجود أو العدم، مع أنّ وجوده ليس لذاته و إلا وجب، و لا عدمه كذلك و إلا امتنع، بل إنّما يجب وجوده بوجود علّته التامّة و يمتنع بعدمها. و الوجوب و الامتناع بالغير لاينافيان الإمكان الذاتى. و لهذا يصدق على الممكن حالة وجوده أنّه ممكن لذاته واجب بغيره،[1] و حالة عدمه أنّه ممكن لذاته ممتنع بغيره. وظهر من هذا أنّ لفظ قسمى الممكن الخاصّ ـ و هو الواجب و الممتنع ـ يصدقان عليه عند شرط و حال، و لايصدق الممكن على شيء منهما بحال و شرط.

وإنّما قلنا: «إنّ لفظ قسمي الممكن الخاصّ» لأنّ قسيمَيه ـ و هما الواجب و الممتنع لذاتيهما[2] ـ لايصدقان عليه أصلاً، بخلاف لفظَى الواجب و الممتنع، فإنّهما

١ـ س: لغيره

٢ـ قوله: «و هما الواجب والممتنع لذاتيهما»

اعلم أنّ كلاً من الوجوب و الامتناع كما يكون لذاته يكون بالغير، فيصدق كلّ منهما على الممكن لذاته بخلاف الإمكان فإنّه لايكون بالغير. و ذلك لأنّه لو كان شيء ممكنا بالغير لكان إمّا ممكناً لذاته فيكون معنى واحداً بالذّات و بالغير جميعا. و أيضا إذا قطع النظر عن الغير فهل هو ممكن؟ فلا دخل للغير لاستواء وجوده و عدمه فى إمكانه، و إن لميكن ممكنا فلميكن الإمكان ذاتياً له؛ و إمّا واجبا لذاته أو ممتنعا لذاته فكلّ منهما محال لاستلزامه انقلاب الحقيقة. و لكنّ الثلاثة المشتركة فى أنّها كما يكون بالذّات يكون بالقياس إلى الغير. و ذلك حيث لايكون علاقة لزوميّة علّية أو معلوليّة بينه و بين المقيس عليه، فكلّ ما لايكون علّة لشيء و لا معلولا لشيء فيكون حاله بالقياس إليه الإمكان لا غير. فلو كان فى الوجود شيء لايكون مستنداً إلى الواجب بالذات لكان الواجب لذاته ممكنا بالقياس إليه. و هذا حال الواجب لذاته بالقياس إلى الماهيّات أنفسها عند من لميجعلها مجعولة، لأنّ وجوداتها مرتبطة إليه دون أنفسها. و كذا الممتنع يعرض له الإمكان بالقياس إلى ما ليس معلولا لعدم. و كلّ ممكنين لايكون بينهما علاقة ذاتية فلكلّ منهما إمكانان ذاتّى و بالقياس إلى الآخر.

یصدقان علیه باعتبار الغیر. هذا ما قیل هاهنا.[1]

و یمکن أن یُناقش و یقال: لفظ القسمین أیضاً لایصدق علی الممکن کالقسمین. فالصواب أن یقال: فظهر ممّا ذکرنا أنّ الواجب و الممتنع یُطلقان علی الممکن، و لایُطلق هو علیهما، و إن کان فیه مناقشة بعد.

و اعلم أنّا إذا قلنا: "کلّ ج ب"[2] لیس معناه إلا أنّ کلّ واحد واحد ممّا یوصف

١ـ لاحظ شرح الشهرزوری، ٨٠.

٢ـ قوله: «و اعلم أنّا إذا قلنا کلّ ج ب»

هذا شروع فی تلخیص ما یفهم من أجزاء الموجبة الکلّیة. و هو ینقسم إلی ما یتعلّق بناحیة الموضوع و ما یتعلّق بناحیة المحمول. و قد ذکر الشیخ من القسم الأوّل أربعة أحکام و ذکر الشارح حکمان آخران لم‌یذکرهما الشیخ للسّبب الذی ذکره الشارح. فهذه الأحکام ستّة: أربعة سلبیّة و اثنان إیجابیّان. أمّا الأربعة السلبیّة فاثنان منها ذکرهما الشیخ و اثنان منها ذکرهما الشارح. [ق:+و إلیه الإشارة فی قول المصنّف: ثم تعرضت للشّواخص]

فالسلبیّات هی أنّا لانعنی بقولنا: "کلّ ج" جمیع الجیم سواء کان جمیع أفراده أو جمیع مفهومه و لا کلّیة ج و هو الکلّی المنطقی و لا الجیم الکلّی و هو الکلّی العقلی و لا الجیم بما هو ج و هو الکلّی الطبیعی. و هذا الشرط لم‌یذکره بعض المنطقیین بناء علی أنّ الکلّی الطبیعی قد یکون موضوعا کما فی المهملات و قد یکون جزء من الموضوع کما فی المحصورات و المخصوصات، فإنّ الطبیعة إذا أخذت مع لاحق شخصیّ کانت موضوعة للشخصیّة و إذا أُخذت مع لاحق یقتضی عمومه و وقوعه علی الکثرة فلایخلو إمّا أن ینظر إلیها من حیث وقوعها علی الکثرة أو ینظر إلی الکثرة من حیث تلک الطبیعة مقولة علیها. ففی الأوّل یصیر موضوع القضیة الطبیعیّة، و فی الثانی إن کان القید حاصراً لجمیع ما هی مقولة علیها ـ و إلیه الإشارة فی قول المصنّف: «ثم تعرضت للشّواخص»[ق:-و إلیه ... للشواخص] ـ أی یکون المراد کلّ واحد واحد ممّا یقال علیه أو یوصف بها، فکانت موضوعة للمحصورة الکلیّة و إلا فللمحصورة الجزئیة. و الفرق بین الکلّی بهذا المعنی و الکلّ أنّ الکلّ متقوّم بالأجزاء غیر محمول علیها، و الکلّی مقوّم للجزئیات محمول علیها و أنّ الأجزاء متناهیة محصورة و الجزئیات غیر محصورة. و الفرق بین کلّ واحد و الکلّی ما

ذكره المصنّف بقوله: «كلّ إنسان يسعه دار واحدة» الخ.

و ذكر الإمام الرازى فى المثال: أنّ كلّ واحد من العشرة ليس بعشرة و الكلّ عشرة.

و ردّ عليه المحقّق الطوسى بأنّ لفظة "من" فى هذا المثال للتبعيض و فى قولنا: "كلّ واحد من جيم" يفيد التبيين. فهذا المثال يشتمل على مغالطة بحسب اشتراك الإسم. فقال: إنّ المثال الصحيح أن يقال مثلاً: "كلّ واحد من الناس شخص واحد، و ليس كلّ الناس شخصا واحداً". (شرح الاشارات ١/١٦١)

و يمكن منع القول الثّانى إلا أن يقيّد الوحدة بالحقيقة، و الأمر فى ذلك بيّن.

و أمّا الإيجابيّان فأوّلهما أنّا نعنى بكلّ جيم كلّ ذات موصوفة بجيم بالفعل و إن لم يكن مأخوذاً مع جيم أو محيّثاً بجيم، لصحّة قولنا: "كلّ متحرك قد يسكن" و لا ما هو طبيعة جيم كما فى المهملات على ما مرّ. و ذلك لأنّ لفظة كلّ لايضاف إليها هناك. و هذا الحكم يتضمّن و يستلزم أحكاما كثيرة بعضها إيجابيّة و بعضها سلبيّة. و من الإيجاب كون الذّات الموضوعة [ن: الموصوفة] ممكنة الجيميّة، إذ الفعليّة يتضمّن الإمكان. و لو كان المراد من كلّ ج أعمّ من الأفراد الممكنة و الممتنعة لما كانت القضيّة الكلّية صادقة أصلاً. و أمّا السّلوب فهى أنّه ليس المراد من كلّ جيم ما هو جيم بالضرورة و لا ما هو جيم دائماً و لا ما هو جيم بالقوّة و لا ما هو جيم غير دائم، بل ما هو أعمّ منها جميعا. و هذا هو الإطلاق العامّ الذى يعتبر فى عقد الوضع أى صدق وصف الموضوع على ذاته بالفعل. و قد خولف فى ذلك مصطلح المعلّم الثانى و طوبق مصطلح الشيخ الرئيس لكونه مخالفا للعرف. و التحقيق كما هو المذكور فى هذا الشرح من أنّ الشيء الذى يصح أن يكون إنساناً كالنطفة لايقال إنّه إنسان. (*)

و الثّانى من الإيجابيّات أنّا نعنى به الموصوفات بجيم على وجه يعّم ما يكون ج تمام حقيقتها أو بعض حقيقتها أو عارضا لها و ما يكون أفراداً شخصيّة أو نوعيّة أو صنفيّة و ما يعّم المفروضات الذهنيّة و الموجودات العينيّة من غير تخصيص بأحد الصّنفين، خلافاً لجماعة من المنطقيين حيث ذهبوا إلى أنّ المراد ما يوجد منها فى الخارج فقط.

و أمّا الأحكام المتعلّقة بناحية المحمول فمنها ما يختلف بحسبه القضايا الموجّهات من الضرورة الذاتّية و الضرورة الوصفيّة و الدّوام الذاتى و الوصفى و الضرورة الوقتية و غير

بـ"ج" يوصف بـ"ب". لأنّك إذا قلت: "كلّ ج ب" عرفت أن مفهوم الجيم معنى عامّ أى كلّى، و إلا لامتنع دخول لفظة "كلّ" عليه، **ثمّ تعرّضت للشواخص التي تحته** أى للجزئيّات المندرجة تحت ذلك الكلّى، **بقولك: "كلّ واحد واحد" إذ ليس معناه** أى معنى "كلّ ج ب" **جميع الجيم** أى الكلّ المجموعى، لافتراقهما من حيث المعنى، **إذ يُمكنك أن تقول: "كلّ إنسان تسعه دار واحدة" و لايُمكنك أن تقول: "جميع الناس تسعهم دار واحدة"** و لا كلّى الجيم أعنى الجيم الكلّى، لما علمتَ أنّه عامّ و نوع، و لايقع كلّ واحد من جزئيّات ج موقعه، و لا كليّته أى كليّة مفهوم ج، إذ يُحمل ج على كلّ واحد ممّا ليس كلّ مفهوم الشىء كلازم واحد و نحوه.

و إنّما لميتعرّض لهما كما تعرّض غيره لهما، لأنّ كلّ ج يحتمل الكلّ المجموعى دون كلّى الجيم و كليّة مفهومه، فتعرّض لنفى ما هو محتمل دون غير المحتمل، و إن تعرّض فى غير هذا الكتاب اقتداءً بالمنطقيين.

و لانعنى الجيم من حيث هو جيم بل الذات الموصوفة به بالفعل. و إن لميكن ج فهو ب، و إلا ما صحّ أنّ المتحرّك قد يسكن. و صحّته لعدم أخذه من حيث هو متحرّك، إذ لو أخذ من حيث هو متحرّك لما أمكن أن يسكن البتّة، لامتناع اجتماع

ذلك. و هى كلّها زائدة على مفهوم قولنا: "كلّ ج ب" بل معناه كلّ ما هو موصوف بجيم بالفعل فذلك الشىء موصوف بأنّه ب من غير زيادة أنّه موصوف به بالضرورة أو دائماً أو وقت كذا أو حال كذا، فإنّ جميع ذلك أخصّ من مفهوم كونه موصوفا بـب مطلقا. فهذا هو معنى قولنا: "كلّ ج ب" من غير زيادة جهة من الجهات. و هو بعينه مفهوم القول المطلق العامّ مع الإيجاب الكلّى، فإذا زيد عليه أمر يصير من الموجّهات. فقد تبيّن بما ذكر أنّ التوجيه يقابل الإطلاق تقابل العدم و الملكة فى الاعتبار. فهذه شرائط الموضوع و المحمول التى تعمّ بها الموجبة الكلّية جميع الصّور المحتملة، و فى إهمالها مفاسد شتّى.

(*) و فيه موضع نظر و هو أنّ هاهنا مغالطة باشتراك اللفظ. فإنّه لو أراد به الإمكان العامّ فهو ظاهر البطلان لصدق قولنا: "لا شىء من النطفة بإنسان بالضرورة". و لو أراد به الإمكان الاستعدادىّ فهو ليس بوارد على الفارابى، لأنّ مراده الإمكان العامّ دون الاستعدادى. (منه قدّس سرّه)

الحركة و السكون فى شىء[1]. و لا "لا من حيث هو ج" و إلا لما صدق: "كلّ أسود جامع للبصر" بل يجب أن يؤخذ مع استواء النسبة إلى شرط من حيث هو ج و شرطِ لا من حيث هو ج. و إلى هذين أشار بقوله:[2]

و إذا رأيت في القضايا مثل قولك: "كلّ نائم يجوز أن يستيقظ" مثلاً دريتَ أنّ مقتضى قولنا: "كلّ نائم" ليس النائم من حيث هو نائم، فإنّه مع النوم لايُتصوّر ان يوصف باليقظة بل الشخص الموصوف بأنّه نائم هو الذي يجوز أن ينام و يستيقظ. و كذا إذا قلنا: "كلّ أبٍ متقدّم على الابن" ليس معناه من حيث هو، فإنّه من هذه الحيثيّة يكون مع الابن لا متقدّماً عليه، **بل الشخص بأنّه أب** أى بل معناه أنّ الشخص الموصوف بأنّه أب متقدّم على الابن.

و إذا قلت: "كلّ متحرّك بالضرورة متغيّر" لك أن تعلم أنّ كلّ واحد واحد ممّا يوصف بأنّه متحرّك ليس بضروريّ له لذاته أن يتغير، بل لأجل كونه متحرّكاً. فضرورته متوقّفة على شرط يعنى الحركة، **فيكون** أى تغيّر كلّ واحد واحد، **ممكناً في نفسه**، لما تقدّم أن الواجب بغيره ممكن فى نفسه. **و لانعني بالضرورة** أى فى منطق هذا الكتاب، **إلا ما يكون له لذاته فحسب، و أمّا ما يجب بشرط من وقت و حال فهو ممكن في نفسه.**

و لا نعنى به أيضاً ما هو ج فى الأعيان، و إلا ما صدق قولنا: "كلّ خلأ بعد" و لا ما هو ج فى الذهن فقط دون الخارج، و إلا ما صدق: "كلّ إنسان حيوان" بل نأخذه على ما يعمّ الموصوف به فى أحد الوجودين الخارجى و الذهنى، و لا ما هو ج دائماً، و إلا لم‌يصدق: "كلّ منخسف قمر" و لا ما هو ج لا دائماً و إلا لم‌يصدق: "كلّ ممكن محتاج" بل لايشترط الدوام و اللادّوام فيه؛ و لا ما حقيقته ج، لِصدق: "كلّ متحرّك متغيّر" و لا ما صفته ج، لصدق: "كلّ جسم منقسم"، و لا ما هو ج بالقوّة و الإمكان[3] كالنطفة التى هى بالقوّة و الإمكان إنسان على ما هو مصطلح الفارابى، بل

١ـ آ: + واحد

٢ـ س: – و إلى...بقوله

٣ـ س: – و الإمكان

ما هو ج بالفعل على ما هو مصطلح الرئيس أبى على؛ فإنّه المصطلح عليه فى مباحث صاحب الكتاب بل فى مباحث جميع العلماء على ما لايخفى، فإنّ الأوّل مخالف للعرف و التحقيق، فإنّ ما يصحّ و يمكن أن يكون إنساناً كالنطفة لايقال: إنّه إنسان. فالحاصل أنّ معنى "كلّ ج ب" هو أنّ كلّ واحد واحد من أفراده الشخصيّة و غيرها، و بالجملة ما يُفرض فى الذهن أنّه ج بالفعل ممّا لايمتنع أن يكون كذلك، فإنّه من القيود المعتبرة، كان موجوداً فى الأعيان أو غير موجود فيها و[1] موصوفاً به دائماً أو غير دائم، و كان حقيقته ج أو صفته ج، فإنّه ب من غير زيادة شىء و فى أىّ حال بل على ما يعمّ الموقّت و المقيّد و مقابليهما.

فهذه شرائط الموضوع و المحمول و فيها فوائد كثيرة تتعلّق بنتائج الأقيسة و غيرها. و فى الإخلال بها مفاسد لاتُعدّ و لاتُحصى كما يظهر لمن تأمّل فى منطق المتأخّرين من الإشكالات التى أوردوها على المتقدّمين، فإنّ مرجع أكثرها[2] الإخلال بتلك الشرائط، على ما يتّضح لمن تأمّل فيه حقّ التأمّل إن شاء الله العزيز.

و إنّما اشترطت هذه الشرائط ليعمّ "كلّ ج ب" جميع الصور المحتملة و لايختصّ ببعضها على ما اتّضح من الأمثلة، و لأنّه إنّما ينتج القياس إذا كان المعنى ما ذكرنا دون ما نفينا. ألاترى أنّا إذا ضممنا إلى قولنا: "كلّ ج ب؛ كلّ ب أ" ـ و معناه أنّ كلّ واحد واحد ممّا هو موصوف بالفعل بب هو أـ تعدّى الحكم من الأوسط إلى الأصغر، لأنّ ج من أفراد ب الموصوفة به بالفعل، بخلاف ما لو كان معناه الكلّ المجموعى، فإنّه لايتعدّى الحكم منه إليه. ألا ترى أنّه يصدق: "زيد إنسان، و كلّ إنسان أى جميع الاناس لاتسعهم دار واحدة" و لايصدق: "زيد لاتسعه دار واحدة" و كذا لو كان المعنى غيره ممّا نفيناه لاينتج. و العلّة فى الكلّ عدم تكرّر الأوسط[3] على ما يظهر

١ـ ج: أو

٢ـ آ: + إلى

٣ـ قوله: «و العلّة فى الكلّ عدم تكرّر الأوسط»

أى سبب كلّ ما نفيناه من القيود أنّ وجوده يؤدّى إلى عدم تكرّر الأوسط، و أحال

بيان جميعه إلى تأمّل ممن وفّق له. و من جملة ذلك الشبهة بقولنا: "الإنسان حيوان، و كلّ حيوان جنس، ينتج الإنسان جنس" و هو باطل.

و هذه الشبهة إنّما نشأت من سوء اعتبار الموضوع فى قولنا: "كلّ حيوان جنس" إذ المراد به الحيوان الكلّى أى مفهوم الحيوان بما هو عامّ، و هو من الاعتبارات المنفية عن مفهوم الإيجاب الكلّى. و لو أريد به كلّ واحد واحد لم‌يصدق أصلاً. و لذلك أجاب عنها الرئيس بقوله: «إنّ الجنس إنّما يحمل على طبيعة الحيوان من حيث اعتبار تجريدها فى الذهن بحيث يصلح لإيقاع الشركة فيها. و إيقاع هذا التجريد فيها اعتبار أخصّ من اعتبار الحيوان بما هو حيوان فقط». ثم قال: «و بالحقيقة إنّ هذا يرجع إلى أنّ الطرف الأكبر يحمل على بعض الطرف الأوسط و على البعض الذى لايحمل على الطرف الأصغر». (منطق الشفاء، المقولات ٣٩)

و من سخيف القول فى نفى تكرار الأوسط فيه ما ذكره بعض الناس من أنّ الحيوان الذى هو الجنس هو بشرط لا شىء، و الذى يقال على الإنسان لابشرط شىء، فإذن المعنى مختلف. و ذلك لأنّ الحيوان الذى هو الجنس لو لم‌يكن مقولاً على الإنسان و غيره لم‌يكن جنساً. و أيضاً الحيوان بشرط لا شىء هو المادّة، و مادّة الشىء غير جنسه بالاعتبار فكيف جعله جنساً؟ و أيضاً هو الجزء، و الجزء سابق فى الوجود فكيف يتقوّم بالفصل بحسب التحصّل؟ و أيضاً يلزم أن يكون جزء الجزء الذى هو الجنس الأعلى سابقاً فى الوجود على الجزء الذى هو الجنس الأسفل بخلاف ما تقرّر من أنّ حمل العالى بواسطة حمل السافل.

و كذا ما ذكره الإمام الرازى من أنّ الحيوان الذى يحمل عليه الجنس هو المحمول على الإنسان بشرط أن يكون أيضاً محمولا على غيره. و الذى يقال على الإنسان هو المحمول عليه فقط، و بين الأمرين فرق. و ذلك لأنّ اشتراطه الأوّل غير معتبر فى حمل(*) الحيوان على الإنسان، إنّما يعتبر فى صيرورته جنسا. و اشتراطه الثانى غير صحيح، لأنّ الحيوان المحمول على الإنسان هو الحيوان بلا اشتراط أن لايكون محمولا على غيره. و لهذا لو قيل الإنسان و الفرس كلاهما حيوان، و الحيوان جنس، كانت الشبهة بحالها، بل الحقّ كما صرّح به بعض المحقّقين أنّ الحيوان الذى هو الجنس و الذى يحمل على الإنسان و الفرس كلاهما

بالتأمّل لمن وفّق له.

حكمة إشراقيّة

في بيان ردّ القضايا كلّها إلى الموجبة الضروريّة

و تقريره أنّه لّما كان الممكن إمكانه ضروريّاً[١] و الممتنع امتناعه ضروريّاً، و الواجب

حيوان لابشرط شيء، فلايكون بين الأوسطين تغاير من هذا الوجه؛ بل وجه التغاير أنّ اللابشرط قيد فى أحدهما و ترك قيد فى الآخر، فإنّ الحيوان ما لميعتبر كونه بلا شرط لميتصف بالعموم و الجنسية. و لهذا لايتصف بهما إذا أخذ مع قيد عدمى أو وجودى كالمتجرّد عن الفصول أو المأخوذ مع أحدهما. و هو بدون ذلك الاعتبار محمول على الإنسان. و لهذا يحمل عليه إذا كان مشروطا بقيد أيضاً كالحيوان الناطق، و يحمل على أشخاصه أيضاً بعينه ما هو المحمول عليه، إذ لايعتبر فيه عموم و لا خصوص، فيحمل على العامّ و الخاصّ جميعاً؛ فإنّ الحيوان بما هو حيوان يحمل على الحيوان الشخصى و على الذى هو النوع و على الذى هو المادّة و على الذى هو الجنس.

(*) هذه العبارة ليست على ما ينبغي و الصحيح أن يقال: فى حمل الجنس على الحيوان. ١٢

١ـ قوله: «لما كان الممكن إمكانه ضروريا»

لما حاول الشيخ (رضى الله عنه) تنقية حكمة الميزان و تصفية صناعة البرهان من الزوائد الغير المفتقر إليها السالكون سبيل القدس بأقدام الأنظار العقلية ردّ كافّة الأحكام المستعملة فى العلوم بحسب الكمّ و الكيف و الجهة إلى الموجبة الضرورية البتّاتة بحذف إرسال كمّية الموضوع و إهمالها كما مرّ فى الضابط الثانى، لما بيّن هناك أنّ المعتبرة فى العلوم من الأحكام محيطات لا مرسلات، و بقلب الجزئية محيطة بتسمية الأبعاض المحكوم عليها فى القضايا الجزئية بأسماء معيّنة ثم الحكم على عنوانها بحكم كلّى شامل لكل واحد واحد من ذلك العنوان الافتراضى، و بحذف مهمل الجهة بتوجيه المطلقات؛ لما وضع فى أصول التعاليم أنّ القضايا المستعملة فى العلوم و إن كانت مطلقة من حيث الصورة فهى موجّهة بل ضرورية من حيث المعنى، و بحصر مطلق الجهات فى الضرورية البتّاتة لكون كلّ مادّة و إن

كانت إمكاناً هى ضرورية لذى المادّة، فهاهنا شرع فى هذا المطلب بقوله: «لمّا كان الممكن» إلى آخره، أى لمّا كان الممكن إذا جعل موضوعاً للقضية و نسب إليه إمكانه وجد العقل إنّه ضرورى له؛ و كذلك الممتنع إذا جعل موضوعاً و حمل عليه امتناعه كان مادّة القضية ضرورة و كذلك الواجب وجوبه ضرورى. فالأولى و الأصوب جعل الجهات كلّها أجزاء للمحمولات حتى تصير القضايا كلها على جميع الأحوال ضرورية بتّاتة، كقولنا: "كلّ إنسان بالضرورة هو ممكن الكتابة أو كاتب بالإمكان، و كلّ إنسان يجب أن يكون حيواناً، و كلّ إنسان بالضرورة ممتنع أن يكون حجراً".

و استدلّ على هذا بأنّ المطلوب فى العلوم و المقتنص بالحجج و البراهين ليس إلا الأحكام الجازمة الضرورية، فإذا حاولنا فى العلوم تحصيل إمكان شىء و امتناعه كان ذلك جزء مطلوبنا لا جهة له. فالجهات على الإطلاق منحصرة فى الضرورة المطلقة البتّاتة.

و لا إشكال فى فهم ما ذكره فى الدائمات، إنّما الإشكال فى الأحكام الوقتية، فإنّ قولنا: "دائماً كلّ قمر منخسف وقت الحيلولة، و كلّ إنسان دائماً يتنفّس فى بعض الأوقات" يصعب فهمه على العقول المتوسّطة. و تحقيق ذلك موكول إلى علم أعلى من هذا العلم حيث يبيّن فيه أنّ الأشياء و إن كانت حادثات كلّها واجبات بالقياس إلى المبادى و بالقياس إلى القضايا الكلّى و النظام الجملى.

ثمّ أشار إلى أنّ مادّة الضرورة مستغنية عن إدخال جهة أخرى فى محمولها، و كذلك إذا جعلت محمولة أو جزءاً للمحمول لايحتاج فى القضية الضرورية البتّاتة إلى اعتبار جهة أخرى يتكيّف بها النسبة. و أمّا فى غير مادّة الضرورة فيحتاج إليها لامحالة. و هذا شبيه لما مرّ فى استغناء الهلية البسيطة من الحمليات عن رابطة أخرى غير المحمول و افتقار غيرها إلى الرابطة.

ثمّ أفاد أنّ الطائفة الإشراقييّن لم‌يروا بأساً بترك التعرّض للسلب و أحواله بعد التعرّض للجهات من جعلها أجزاء المحمولات، لأنّ السلب التامّ هو ما يكون ضروريّاً، و قد وقع تحت الإيجاب إذا بدّل مفهومه بمفهوم الامتناع و لفظه بلفظه، فقيل بدل قولنا: "كلّ إنسان ليس بحجر": "كلّ إنسان يمتنع أن يكون حجرا". و كذا السلب الغير التام و هو السلب الإمكانى لأنّ الممكن ينقلب سالبته إلى موجبته، و موجبته يدخل تحت الضرورى البتّاتى

وجوبه أيضاً كذلك. فالأولى أن تُجعل الجهات من الوجوب و قسيميه أی الإمکان و الامتناع، **أجزاءً للمحمولات حتى تصير القضيّة على جميع الأحوال ضروريّة، كما تقول: كلّ إنسان بالضرورة هو ممكن أن يكون كاتباً، أو يجب أن يكون حيواناً، أو يمتنع أن يكون حجراً. فهذه هي الضرورة البتّاتة** أی فهذه القضية هی الضرورة البتّاتة أی الجازمة القاطعة من البتّ، و هو القطع. و فی أكثر النسخ: "فهذه هی الضروريّة البتّاتة" أی فهذه الضرورة هی الضرورة البتّاتة، و هی الضرورة التی جُعِلت جهة ربط المحمول الذی جُعِل الجهة جزءه و هی المطلوبة فی العلوم بالحجّة و البرهان دون الامتناع و الإمکان.

و المستعملة فی العلوم و إن كانت مطلقات من حيث الصورة، فهی ضروريّات من حيث المعنی، فالمستعمل و المطلوب فيها الضرورة لا غير. **فإنّا إذا طلبنا في العلوم إمكان شيء أو امتناعه فهو جزء مطلوبنا لا أنّه جهة له،** بل الجهة فی الكلّ هی الضرورة المطلقة. و لهذا يرتبط الإمکان و الامتناع بالموضوع بجهة الوجوب كما تقول: "ج بالضرورة يمكن أن يكون ب أو يمتنع أن يكون ب". فالإمکان و الامتناع جزء للمحمول بل المطلوب، و **لايمكننا أن نحكم حكماً جازماً** بتّة أی حتی فی مثل: أنّ "ج يُمكن له ب، أو يمتنع له ب" **إلا بما نعلم أنّه بالضرورة كذا،** كما فی المثال المذكور تقول: "إنّ ج بالضرورة يمكن أن يكون ب، أو بالضرورة يمتنع أن يكون ب".

و على هذا **فلانورِد من القضايا إلا البتّاتة حتى إذا كان من الممكن ما يقع في كلّ**

بالعمل الإشراقی كما مرّ.

ثمّ أفاد أنّا معاشر الإشراقيين لسنا ممّن يجوّز أن يطوی جانب اعتبار السلوب طيّاً و يهمل جانب النقائض إهمالاً فيصير ذلك مساغاً لتطرّق الأغاليط إلى الأذهان و مَحالّاً لولوج شياطين الأوهام بشرورها و ظلماتها إلى سماء الحكمة المحكمة بدعائم البراهين المنوّرة بإشراقات العقل، بل الواجب اعتبار العقود السالبة البسيطة أوّلاً ثمّ عطف النظر إلى إيجاب سلوبها للموضوعات و جعل الموجبات التی محمولاتها تلك السلوب ضروريّات بتّاتيات.

واحد أي من الأفراد الشخصيّة، **وقتاً مّا كالتنفّس صحّ أن يقال:"كلّ إنسان بالضرورة هو يتنفّس وقتاً مّا" و كون الإنسان ضروريّ التنفّس وقتاً مّا يلزمه أبداً، و كونه ضروريّ اللاتنفس في وقتٍ مّا غير ذلك الوقت** أي الذى فيه التنفس ضرورىّ، **أيضاً أمر يلزمه أبداً** أي فى الوجود الخارجىّ. **و هذا زائد على الكتابة، فإنّها و إن كانت ضروريّة الإمكان، ليست ضروريّة الوقوع وقتاً مّا.**

و الغرض أنّ الإمكان للممكن ضرورىّ، سواءً كان الممكن ضرورىّ الوقوع أو اللاقوع فى وقت كالتنفس و اللاتنفّس، أو لم‌يكن كذلك كالكتابة.

و إذا كانت القضيّة ضروريّة كفانا جهة الربط فحسب كقولنا:"كلّ إنسان بالضرورة هو حيوان" **أو يُفرض**[1] **كونها بتّاتة دون إدخال جهة أخرى في المحمول مثل أن نقول: "كلّ إنسان بتّة هو حيوان"** لا مثل أن نقول: "بالضرورة كلّ إنسان هو يجب أن يكون حيواناً" إذ لا حاجة إلى تكرير الجهة لدلالة القرينة عليها.

و في غيره أى و فى غير المذكور الذى هو القضيّة الضروريّة، و المراد أنّ فى الممكنة و الممتنعة، **إذا جُعلت بتّاتة، لابدّ من إدراج الجهة في المحمول** لنأمن الغلط. و مثاله ما تقدّم من قوله:"كلّ إنسان بالضرورة هو ممكن أن يكون كاتباً، أو بالضرورة هو يمتنع أن يكون حجراً". **و لنا أن لانتعرّض للسلب بعد تعرّضنا للجهات** أى من جعلها أجزاء المحمولات، **فإنّ السلب التامّ** أى الحقيقى الصادق، **هو الضروريّ** أى السلب الضرورىّ كقولنا: "بالضرورة الإنسان ليس بحجر" **و قد دخل** أى السلب الضرورىّ، **تحت الإيجاب** أى الضرورىّ، **إذا أُورِد الامتناع على ما ذكرنا** بأن نقول: "الإنسان بالضرورة يمتنع أن يكون حجراً". **و كذا الإمكان** أى لانتعرّض للسلب فيه، لأنّ سالبته تنقلب إلى موجبته لكون سلبه غير تامّ، و موجبته تدخل تحت الإيجاب الضرورىّ إذا أورد الإمكان على ما ذكرنا. و على هذا فيستغنى عن التعرّض كقولنا: "الإنسان ليس بممكن أن يكون كاتباً" بقولنا: "الإنسان بالضرورة يُمكن أن يكون كاتباً".

١ـ آ: تعرض

و اعلم أنّ القضيّة ليست هي باعتبار مجرّد الإيجاب قضيّة[1] بل و باعتبار السلب أيضاً، فإنّ الإيجاب إنّما كان قضيّة باعتبار أنّه حكم عقلى، و السلب أيضاً كذلك، فإنّ السلب أيضاً حُكم عقلي، سواء عُبِّرَ عنه بالرفع أو بالنفي أى سواء قلنا السلب هو رفع الحكم الإيجابى أو نفيه بعينه، فإنّه حكم ذهني. و فى أكثر النسخ:"فإنّه حُكم فى الذهن" ليس بانتفاء محض لا وجود له فى الذهن. و هو إثبات من جهة أنّه حكم بالانتفاء، و الشيء لم‌يخرج من الانتفاء و الثبوت أى فى نفس الأمر لا فى العقل، فإنّه قد يخرج عنهما على ما قال:

أمّا النفي و الإثبات في العقل فهما أحكام ذهنيّة حالهما شيء آخر، و هو خلوّ بعض الأشياء عنهما. فالمعقول إذا لم‌يُحكم عليه بحال مّا فليس بمنفي و لا مثبتٍ، بل هو في نفسه إمّا منتفٍ أو ثابت و له أى و لهذا البحث، تتمّة سنذكرها.

و القضيّة إذا لم‌يتعيّن فيها جهة فهي مهملة الجهات يعنى المطلقة العامّة. و كثر فيها الخَبط يعنى للمنطقيّين على ما هو مذكور فى الكتب المنطقيّة. فليحذف مهملة الجهات حذراً عن الخبط و الغلط، كما قد حُذِفت مهملة كميّة الموضوع يعنى المهملة القسيمة للمحصورة كذلك أيضاً.

الضابط الرابع
في التناقض

و حدُّه هو أنّ التناقض اختلاف قضيّتين بالإيجاب و السلب لا غير. فالاختلاف كالجنس العالى، لأنّه قد يكون بين قضيّتين و قد يكون بين أشياء أخر. و بقوله:

١ـ أقول: اعلم أنّ كلّ قضية لها إيجاب و سلب. و الإيجاب قيل إنّه إيقاع النسبة بين جزئي القضية، و فيه تكرار، إذ الإيقاع يتضمّن الحكم الذهنى. و القضية كذلك تتضمّن الحكم الذهنى أيضا. و ما يقال: إنّ الإيجاب إيقاع نسبة بين أمرين فيه خلل أيضا، إذ الإيجاب هاهنا يختصّ بالقضية. فكلّ قول يوجب قضية و إيقاع نسبة مّا يوجد فى مثل قولك: "دار زيد". و الأقرب قولهم إنّه حكم نسبة بين أجزاء قول مّا بالفعل.(ش)

«قضيّتين» يخرج اختلاف غيرهما، و بقوله: «بالإيجاب و السلب لا غير» اختلافهما بالمحمول[١] نحو: "زيد كاتب، زيد ليس بنجّار"؛ و بالموضوع نحو: "زيد كاتب، عمرو

١ـ قوله (رحمه الله): «و بقوله بالإيجاب و السلب لا غير اختلافهما بالمحمول»

اعلم أنّ اختلاف القضيتين قد يكون لاختلاف أجزائهما كلاً أو بعضاً كقولنا: "العالم حادث و الإنسان حيوان" و قد يكون لاختلاف كيفيتهما من الإيجاب و السلب أو كمّيتهما من الكلّية و الجزئية أو جهتهما من الضرورة و اللاضرورة و الدوام و اللادوام أو شىء آخر من اللواحق الغريبة كالشرط و الإضافة و المكان و غير ذلك، لكنّ الاختلاف الحقيقى لايكون بينهما و لا بين أشياء غيرهما إلا باعتبار الإيجاب و السلب، لأنّهما كما مرّ عبارة عن وجود و عدم مضاف إليه. و هما مرجع الاختلافات، فإنّ العقل شىء نظر إلى شيئين هما غير الوجود و العدم لم‌يجد بينهما اختلافاً أصلاً إلا باعتبار أنّ أحدهما يصدق مع عدم الآخر. فالنفى و الإيجاب هما اللذان لايجتمعان لذاتيهما و لايرتفعان لذاتيهما. و الشىء المنفى و الشىء المثبت إنّما يكونان متخالفين بتبعيّة تخالف عارضيهما لا لذاتهما و كذا سائر الاختلافات يرجع إلى الاختلاف بهما.

إذا علمت هذا فاعلم أنّ الاختلاف بالإيجاب و السلب قد يقع على وجه لايستدعى صدق أحدهما كذب الآخر، و قد يقع على وجه يقتضيه. فالأوّل كقولنا: "هذا سواد و هذا ليس بحركة" فإنّهما قد يصدقان و قد يكذبان معاً، فلايقتسمان الصدق و الكذب.

و الثانى قد يقع على وجه يقتضيه أمر غير نفس الاختلاف و ذاته، و قد يقع على وجه يقتضيه نفس الاختلاف. فالأوّل كقولنا: "هذا إنسان، هذا ليس بناطق" فإنّهما اقتضيا الاقتسام صدقاً و كذباً لكون الناطق مساوياً للإنسان فى الوجود لا لنفس الاختلاف. و الثانى كما فى قولنا: "هذا إنسان، و هذا ليس بإنسان" فإنّهما يقتسمان الصدق و الكذب لذات هذا الاختلاف لا لشىء آخر.

فقد ظهر و تحقّق أنّ التناقض هو اختلاف قضيتين بالإيجاب و السلب على جهة يقتضى لذاتها أن يصدق إحديهما و يكذب الأخرى. و المصنّف أورد بدل قولهم: "على جهة يقتضى لذاتها أن يصدق إحديهما و يكذب الأخرى" قوله: «لا غير» كما بيّنه الشارح. و لمّا كان كلّ واحد من القيدين يستلزم الآخر قال الشيخ: «ثم يلزم منه أن لايجتمعا صدقاً و

ليس بكاتب"، و بالشرط نحو: "الجسم مفرّق للبصر" أى بشرط كونه أبيض؛ "الجسم ليس بمفرّق للبصر" أى بشرط كونه أسود، و بالزمان نحو: "زيد صائم" أى فى هذا اليوم "زيد ليس بصائم" أى فى يوم آخر، و بالمكان نحو: "زيد جالس" أى فى الدار و "زيد ليس بجالس" أى فى السوق؛ و بالإضافة نحو: "زيد أب" أى لعمرو و "زيد ليس أباً" أى لخالد، و بالقوّة أو بالفعل نحو: "الخمر مسكرة" أى بالقوّة "الخمر ليست بمُسكرة" أى بالفعل، و بالجزء أو بالكلّ نحو: "الزنجى أسود" أى جلده "الزنجى ليس بأسود" أى سنُّه.

فهذه ثمانية شروط يُشترط اتّحاد القضيّتين فيها لتتناقضا، لإمكان صدقهما و كذبهما عند اختلافهما فى شىء منها على ما تبيّن من الأمثلة.

و لايخفى أنّ وحدة الشرط و الكلّ أو الجزء مندرجةً فى وحدة الموضوع، و وحدة الأربعة الباقية، و هى الزمان و المكان و الإضافة و الفعل و القوّة فى وحدة المحمول.

و ذكر الفارابى فى بعض تعليقاته أنّه يمكن ردّ الشرائط كلّها إلى أمر واحد، و هو

لا كذباً». ثم شرع فى بيان شرائط التناقض و هى الوحدات الثمان للأشياء الثمانية المشهورة. و أشار إلى ثلاثة منها تفصيلاً و هى الموضوع و المحمول و الشرط و إلى خمسة منها إجمالاً حيث عبّر عنها بالنسب. و هى الإضافة و القوّة و الفعل و الجزء و الكل و الزمان و المكان. و هذه الشرائط كلّها فى الإجمال شرط واحد هو أن تراعى فى كلّ واحدة من القضيتين ما تراعيه فى الأخرى حتى يكون أجزائهما متحدة كلّ مع نظيره ذاتاً وصفةً.

و اعلم أنّ هاهنا شرطاً آخر أهملوه يجب رعايته و إدراجه فى جملة الشروط و هو وحدة الحمل، فإنّ قولنا: "الجزئى جزئى و الجزئى ليس بجزئى" يصدقان معاً و يكذبان معاً عند اختلاف الحملين، إذ مفهوم الجزئى يصدق على نفسه بالحمل الذاتى و يكذب عن نفسه بالحمل الشايع بل يصدق نقيضه بهذا الحمل، فيصدق النفى و الإيجاب جميعاً عند اختلاف الحمل. و كذا قولنا: "الكلّى جزئى و الكلّى ليس بجزئى" يكذبان معا عند اختلاف الحمل، أمّا كذب الإيجاب فبالحمل الشايع و أمّا كذب السلب فبالحمل الذاتى. و كذلك فى كثير من المفهومات التى يصدق و يكذب حملها على نفسها بالاعتبارين كما سبق.

الاتّحاد فى النسبة الحكميّة، لأنّ انتساب أحد الشيئين إلى الآخر غير انتساب غيره إليه و غير انتسابه إلى غيره. و اختلاف قضيّتين بالإيجاب و السلب لا غير يستلزم اتّحاد النسبة الحكميّة فيهما، و إلا لم‌يكن اختلافهما بالإيجاب و السلب لا غير، و كذا يستلزم عدم اختلافهما بالعدول و التحصيل كقولنا: "كلّ إنسان حيوان، و لا شيء من الإنسان بلاحيوان" و كقولنا: "كلّ إنسان حجر، و لا شيء من الإنسان بلاحجر".

و منه يُعلم أنّ قوله: «لا غير» يغنى عن قولهم: "بحيث يقتضى لذاته أن تكون إحديهما صادقةً و الأخرى كاذبة" لأنّهم احترزوا بقولهم: "بحيث يقتضى أن تكون إحديهما صادقةً و الأخرى كاذبة" عن المختلفتين بالإيجاب و السلب الصادقتين فى نحو: "بعض الإنسان كاتب بعض الإنسان ليس بكاتب" و الكاذبتين نحو: "كلّ إنسان كاتب لا شيء من الإنسان بكاتب"، و بقولهم: "لذاته" عن المختلفتين بالسلب و الإيجاب إذا لزم من صدق إحديهما كذب الأخرى لا لذاته كقولنا: "هذا إنسان، هذا ليس بناطق" فإنّه يلزم من صدق الثانى كذب الأوّل، لكن بواسطة قولنا: "كلّ إنسان ناطق".

و هذه الصور الثلاث قد خرجت بقوله: «لا غير». أمّا الأولى فلاختلافهما فى الموضوع[1]، و أمّا الثالثة فلاختلافهما فى المحمول، و أمّا الثانية فلأنّ نقيض قولنا: "كلّ إنسان كاتب" هو "ليس كلّ إنسان بكاتب"، لأنّ المراد من اختلافهما بالإيجاب و السلب لا غير أن يدخل حرف السلب على ما أوجب، و فيه دقّة. و على هذا يتحقّق التناقض بين المختلفين بالإيجاب و السلب لا غير. و لذلك قال:

ثمّ يلزم منه أى من الاختلاف المذكور، لاستلزامه الاتّحاد فى النسبة الحكميّة، **أن لايجتمعا صدقاً و لا كذباً**، و إلا لما كانت النسبة متحدة، و لا الاختلاف بالإيجاب و السلب لا غير. **فينبغي** أى فى كون الاختلاف بالإيجاب و السلب لا غير، **أن يكون الموضوع و المحمول و الشرط و النسب**، يعنى الشروط الخمسة الباقية و **الجهاتُ فيهما**

١ـ آ: بالموضوع

غير مختلفة، و إلا لكان الاختلاف بينهما بغير الإيجاب و السلب.

و في القضايا المحيطة أي الكليّة، لايحتاج إلى زيادة شرط،[١] **و هو اختلافهما بالكميّة**

---

١ ـ قوله (قدّس سرّه): «و في القضايا المحيطة لايحتاج إلى زيادة شرط»

أشار إلى ما هو المشهور عند القوم أنّ القضية إذا لم تكن شخصية احتيج أيضاً إلى شرط غير الشرائط المعتبرة في جميع القضايا. و ذلك الشرط هو اختلاف القضيّتين في الكمية أي الكلّية و الجزئية كما اختلفتا في الكيفية أعني الإيجاب و السلب، و إلا أمكن أن يكذبا معا مثل الكلّيّتين في مادّة الإمكان مثل قولنا: "كلّ إنسان كاتب و لا واحد من الناس بكاتب" و أن يصدقا معاً مثل الجزئيتين في مادّة الإمكان أيضاً مثل قولنا: "بعض الناس كاتب، بعض الناس ليس بكاتب" بل التناقض في المحصورات إنّما يتمّ بعد الشرائط المذكورة بأن يكون إحدى القضيتين كلّية و الأخرى جزئية.

ثم بعد تلك الشرائط قالوا: قد يحوج في القضايا التي تراعى فيها الجهة إلى شرائط أخرى زائدة على الشرائط التسعة المذكورة ـ بل العشرة، لاشتراط وحدة الحمل كما مرّ ـ هي الاختلاف في الجهات.

فالشيخ بيّن أنّ الشرطين المذكورين مما لا حاجة إلى اعتبارهما بعد ما ورد عليه الشرائط السابقة، فإنّا إذا سلبنا ما أوجبناه بعينه تحقّق التناقض بين ما أوجبناه و بين سلبه، فإنّ نقيض إيجاب كلّ قضية في الحقيقة سلب ذلك الإيجاب بأيّ وجه كان. فنقيض قولنا: "بالضرورة كلّ إنسان حيوان: ليس كلّ إنسان بالضرورة حيواناً" سواء كان ما صدق عليه السلب إنساناً [خ‌ل: حيوانا] أو أشياء أخر. فقولنا: "بعض الإنسان ليس بحيوان بالإمكان" من لوازم تلك السالبة التي هي النقيض بالحقيقة. و كذا قولنا: "لا شيء من الإنسان بحجر بالضرورة" نقيضه الحقيقي: "ليس لا شيء من الإنسان بحجر بالضرورة، سواء كان لا حجراً أو حجراً بالإمكان". فقولنا: "بعض الإنسان حجر بالإمكان" من لوازم النقيض، و كذلك في سائر الكميات و الجهات. و إلى ذلك أشار بقوله: «إلا أنّه لزم من سلب الاستغراق في الإيجاب تيقن سلب البعض مع جواز الإيجاب في البعض و من سلب الاستغراق تيقّن الإيجاب في البعض و جواز سلب البعض.

و هذا التحقيق أيضاً من الشيخ يخلص السالك عن ارتكاب كثير من التكلفات الشاقّة و

على ما هو المشهور، **بل نسلب ما أوجبناه بعينه** أى بل الواجب أن نسلب ما أوجبناه بعينه **كقولنا في القضيّة البتّاتة**. و هى القضيّة التى جُعِلت الجهة فيها جزء المحمول، و الضرورة جهة ربط للمجموع:[1] **"كلّ فلان بالضرورة هو ممكن أن يكون همانا" نقيضه: "ليس بالضرورة كلّ فلان هو ممكن أن يكون همانا". و هكذا في غير هذه** أى و هكذا تفعل فى غير هذه القضيّة من القضايا بأن تسلب ما أوجبت من الحكم، و هو أن تدخل حرف السلب عليها لا غير، من غير تغيّر جهة و كميّة و نحوهما، فإنّ نقيض كلّ قضيّة هو رفعها، و ما غُيّر فيه الجهة و الكميّة هو لازم النقيض لا هو.

و إذا قلنا: "لا شيء أى من الإنسان **بحجر" مثلاً، نقيضه: "ليس لا شيء** أى من الإنسان **بحجر". و قد سلبنا ما أوجبنا بعينه في القضيّتين**[2] **إلا أنّه لزم من سلب الاستغراق في الإيجاب تيقّن سلب البعض مع جواز الإيجاب في البعض، و من سلب**

يسهل له الطريق إلى طلب الحقّ كما لايخفى.

فإن قلت: فما تقول فى قولك: كلّ إنسان متنفّس بالإطلاق، ليس كلّ إنسان متنفّساً بالإطلاق، فإنّهما ليسا بمتناقضين. و يلزم على الشيخ أن يكونا متناقضين كما زعمه من لا تحقيق له فى علم الميزان.

قلنا: عدم كونهما متناقضين منشاءه عدم تعيين الزمان، و هو من شرائط التناقض. و لو عيّن الزمان و قيل: "كلّ إنسان نائم وقت كذا" لكان نقيضه سلبه البتة، و هو قولنا: "ليس كلّ إنسان نائم وقت كذا، فيلزم بعض الإنسان ليس بنائم دائماً". و الجمهور زعموا أنّ المطلقات تتناقض إذا تخالف فى الكيف و الكمّ معاً و غفلوا عن شرط التناقض، و هو أن يسلب ما أوجب بعينه.

و الحقّ أنّ المطلقات المتخالفة فى الكمّ و الكيف عامّة كانت أو خاصّة لاتتناقض لأنّها قد تجتمع على الصدق بل المتضادة التى هى أشدّ القضايا تخالفاً و امتناعاً عن الجمع على الصدق. و قد يجتمع أيضاً عليه إذا كانت مطلقة. و ذلك إذا كانت المادّة وجودية لا دائمة كما فى قولنا: "كلّ إنسان نائم، و بعضهم أو كلهم ليس بنائم".

١ـ ج: للمحمول

٢ـ س: النقيضين

الاستغراق في السلب تيقّن إيجاب البعض و جواز سلب البعض. و قد تقدّم ذلك مشروحاً عند بيان معنى ليس كلّ و ليس لا شيء فلا حاجة إلى الإعادة.

و **القضيّة التي خُصّصت بالبعض** أى المحصورة الجزئيّة، **لم‌يكن لها من البعض نقيض** أى ليس لها نقيض من جنسها، **كقولك: "بعض الحيوان إنسان، ليس بعض الحيوان إنساناً"**. و **إنّما لايصحّ هذا لأنّ البعض مهمل التصوّر، فيجوز أن يكون البعض الذي هو إنسان غير البعض الذي ليس بإنسان، فلم‌يكن موضوع القضيّتين واحداً**. و لايكون الاختلاف بالسلب و الإيجاب لا غير، و هٰذا لايتناقضان. و **لكن إذا عيّنّا البعض و جعلنا له إسماً ـ كما ذكرنا من جعله مستغرقاً ـ كان على ما سبق** أى من صيرورتها **محيطةً** و ذات نقيض من جنسها.

و **لعلّه** أى و لعلّ التناقض **لايحتاج إلى تعمّق المشّائين** أى فى تكثير القضايا و تعيين لازم نقيض كلّ منها.

و **إذا حفظت هذا**، و هو أنّ نقيض كلّ قضيّة أن تُدخل حرف السلب عليها لا غير، **استغنيت عن كثير من تطويلاتهم** على ما هو مذكور فى الكتب المشهورة **فليطالعها** من أراد الاطّلاع.[1]

١ـ فإنّهم يقولون: إنّ الضرورية المطلقة نقيضها الممكنة العامة و بالعكس. فقولك: "بالضرورة الإنسان حيوان" يتناقضه: بالإمكان العام بعض الإنسان ليس بحيوان. و معناه سلب الضرورة عن الطرف المخالف للحكم. و هو أنّ ثبوت الحيوانية للإنسانية ليس بضروري و كان فى الأوّل ضروريا، و ثبوت الضرورة و لا ثبوتها مما يتناقضان.

و المشروطة العامة نقيضها الحينية الممكنة فنقيض: "بالضرورة كلّ كاتب متحرك الأصابع ما دام كاتبا: ليس بعض الكاتب متحرك الأصابع فى بعض أوقات كونه كاتبا". و معناها سلب الضرورة بحسب الوصف عن الطرف المخالف للحكم بمعنى أنّ ثبوت حركات الأصابع للكاتب فى حالة الكتابة ليس بضروري و كان فى الأوّل ضروريا، و الثبوت و اللاثبوت يتناقضان.

و العرفية العامّة نقيضها الحينية المطلقة التى مفهومها ثبوت الشيء للشيء بالفعل فى بعض أوقات الوصف كقولك: "كل ج ب ما دام ج، ليس بعض ج ب بالفعل فى بعض

أوقات كونه ج". فالدوام بحسب الوصف فى العرفية و لا دوام فى الحينية يتناقضان. هذا فى وصف القضايا البسيطة.

و أمّا المركّبة فنقيضها اللازم المساوي لنقيضي الجزئين الموافق للأصل فى الكيف و المخالف لها فى الكمّ و الكيف و الجهة، فإنّ النقيض هو الرافع للأصل، و القضية المركّبة ترتفع بارتفاع أحد أجزائها. فرفعها إن كان برفع الجزء المخالف فيكون موافقا أو برفع الموافق فيكون مخالفا.

فالممكنة الخاصّة نقيضها المفهوم المردّد بين نقيضي الجزئين، و هو الممكنتان العامّتان. و هو الضروري المخالف و الموافق كقولك: "بالإمكان الخاص كل ج ب ليس كذلك، و يلزمه إمّا بعض ج ليس ب بالضرورة أو بعض ج ب بالضرورة".

و المشروطة الخاصّة نقيضها هو الترديد بين نقيضي جزءيها أعنى الحينية الممكنة المخالفة و الدائمة الموافقة، فقولنا: "بالضرورة كل ج ب ما دام ج لا دائما ليس كذلك، و يلزمه إمّا بعض ج ليس ب فى بعض أوقات كونه ج، و هى الحينية الممكنة أو بعض ج ب دائما".

و نقيض العرفية الخاصّة إمّا الحينية المطلقة المخالفة أو الدائمة الموافقة، فقولنا: "كل ج ب ما دام ج لا دائما" نقيضه "إمّا بعض ج ليس ب حين هو ج أو بعض ج ب دائما".

و نقيض الوقتية و هو الترديد بين نقيض جزءيها، أعنى الممكنة الوقتية المخالفة أو الدائمة الموافقة، فقولنا: "بالضرورة كل ج ب فى وقت معين لا دائما" نقيضه "إمّا بعض ج ليس ب بالإمكان فى ذلك المعين أو بعض ج ب دائما".

و نقيض المنتشرة الممكنة المخالفة أو الدائمة الموافقة، فقولنا: "بالضرورة كلّ ج ب فى وقت ما لادائما" نقيضه "إمّا بعض ج ليس ب فى جميع الأوقات أو بعض ج ب دائما".

و الوجودية اللادائمة نقيضها إمّا الدائمة المخالفة أو الضرورية الموافقة، فقولنا: "كل ج ب لادائما" نقيضه "إمّا بعض ج ليس ب دائما أو بعض ج ب دائما".

و الوجودية اللاضرورية نقيضها إمّا الدائمة المخالفة أو الضرورية الموافقة، فقولنا: "كل ج ب لا بالضرورة إمّا بعض ج ليس ب دائما أو بعض ج ب بالضرورة".(ش)

الضابط الخامس

في العكس

يعنى العكس المستوى إذ هو المفهوم منه عند الإطلاق لا عكس النقيض. و **العكس هو جعل موضوع القضيّة بكلية محمولاً، و المحمول موضوعاً مع حفظ الكيفيّة و بقاء الصدق و الكذب بحالهما.**[1]

و لايجوز اشتراط بقاء الكذب على ما وقع فى جميع نسخ الكتاب بل فى جميع مصنّفاته، فإنّ صدق اللازم عند صدق الملزوم لايلزم منه كذبه عند كذبه، لجواز استلزام الكاذب الصادق، فإنّ قولنا: "كلّ حيوان إنسان" كاذب مع صدق عكسه، و

١ـ قوله: «العكس هو جعل موضوع القضية بكليته محمولاً و المحمول موضوعاً»

هذا رسم للعكس المستوى المخصوص بالحمليات، و إن جعل بدل المحمول محكوما به و الموضوع محكوما عليه صار رسماً للعكس المستوى مطلقاً، فيشتمل عكوس الشرطيات كلها أيضاً. و إنّما قيّد بقوله: «بكليته» لئلا ينتقض بمثل قولنا: "لا شيء من الحائط فى الوتد" الذى لاينعكس إلى قولنا: "لا شيء من الوتد فى الحائط" و ما يجرى مجراه. و ذلك لأنّ الوتد جزء المحمول لا كلّه، إذ كلّه فى الوتد فى قضية الأصل فيكون عكسها: "لا شيء من الوتد بحائط"، و يكون حينئذ عكساً صحيحاً صادقاً. و كذا الكلام فى أمثاله و نظائره كقولنا: "لا شيء من السّرير على الملك" و عكسه. و سيتعرّض المصنّف لإيراده لفائدة هذا القيد. و الحقّ أنّ هذا القيد غير محتاج إليه لمن له فطانة، و إنّما وقع فى عبارة القوم توضيحاً و تأكيداً، فإنّ بعض المحمول لايكون محمولاً و بعض الموضوع لايكون موضوعاً.

و يجب اشتراط حفظ الكيفية فى العكس اصطلاحاً و كذا بقاء الصدق، لأنّ عكس كلّ قضية من لوازم تلك القضية. و صدق الملزوم يستدعى صدق اللازم. و أمّا اشتراط بقاء الكذب فمستدرك كما أفاده الشارح العلامة.

و اعلم أنّه ليس المراد من اشتراط بقاء الصدق أنّ الأصل ينبغى أن يكون صادقاً و العكس تابعاً له فيه بل المراد أنّ الأصل ينبغى أن يكون بحيث لو صدق لصدق العكس أى يكون وضع الأصل مستلزماً لوضع العكس.

هو "كلّ إنسان حيوان". و لو اعتبر بقاء الكذب لخرج مثل هذه اللوازم من أن يكون عكساً، مع أنّ صاحب الكتاب يعترف بكونه عكساً، لاعترافه بانعكاس الموجبة الكليّة مطلقاً. و كأنّه نقل قيد "بقاء الكذب" من بعض الكتب من غير تأمّل فيه. و أمّا الصدق فيجب اعتباره سواء كان الصدق محقّقاً في الأصل أو مفروضاً.

و هذا التعريف يختصّ بالحمليّات، فإن أريد تعميمه قيل: العكس هو تبديل كلّ واحد من طرفي قضيّة ذات ترتيب طبيعي بالآخر مع بقاء الكيفيّة و الصدق فيشمل الحمليّة و المتصلة و يخرج المنفصلة، إذ لا ترتيب فيها و لا فائدة في عكسها، لأنّه إذا بُدّل كلّ واحد من طرفيها بالآخر فهي هي لا غيرها و إن تغيّرت العبارة، إذ الاعتبار بالمعنى لا باللفظ.

و كلّ قضيّة استلزمت أخرى بهذه الصفة فهي منعكسة، و إن لم‌تستلزمها لم‌تكن منعكسةً، و لو صدقت معها في بعض الموادّ. و لهذا يكفي في كون القضيّة غير منعكسة عدم انعكاسها في مادّة واحدة، إذ لو كان عكسها لازماً لاطّرد في كلّ الموادّ، و حيث لم‌يطّرد لم‌يلزم.

و تعلم أنّك إذا قلت: "كلّ إنسان حيوان" لايمكن أن تقول: "و كلّ حيوان إنسان" و كذا كلّ قضيّة موضوعها أخصّ من محمولها. المراد أنّ الموجبة سواء كانت كليّة كما ذكر أو جزئيّة نحو: "بعض الإنسان حيوان" لاتنعكس كليّةً، لاحتمال كون المحمول أعمّ من الموضوع، و امتناع حمل الخاصّ على كلّ أفراد العامّ نحو: "كلّ حيوان إنسان" لكنّها تنعكس جزئيّة، إذ لابدّ من شيء موصوف بهما،[1] فيصدق أنّ بعض ما صدق عليه المحمول صدق عليه الموضوع، فيصدق: "بعض الحيوان إنسان" و إليه أشار بقوله:

و لكن لا أقلّ من أن يوجد شيء هو موصوف بأنّه فلان و موصوف بأنّه بهمان،[2] و

١ـ آ: بها

٢ـ قوله (قدّس سرّه): «و لكن لا أقلّ من أن يوجد شيء» الخ

يريد بيان أنّ الموجبة ـ كليّة كانت أو جزئية ـ لاتنعكس إلا جزئية. فالمطلوب هاهنا

شيئان: أحدهما عدم انعكاسها إلى موجبة كلّية، و ثانيها انعكاسها إلى موجبة جزئية. فأثبت أوّلاً أنّها لاتنعكس كلّية و الآن ثبت انعكاسها جزئية. و قد جرت عادة المنطقيين بأن يحتجّوا على هذا المطلب أعنى انعكاس الموجبة ـ كلّية أو جزئية ـ إلى موجبة جزئية بحجّة قد أوردت نظيرتها فى التعليم الأوّل. و هى أنّا إذا قلنا: كلّ فلان بهمان أو بعض فلان بهمان، فيلزم أن يصدق بعض بهمان فلان و إلا لصدق نقيضها، و هو أن لا شىء من بهمان فلان، فلا شىء من فلان بهمان، و قد كان كلّ فلان أو بعضه بهماناً هذا خلف.

و اعترض عليها أوّلاً بأنّها مبنيّة على بيان انعكاس السالبة الكلّية كنفسها إلى سالبة كلّية. و الحقّ أن ليس لها عكس أى فى جميع الموادّ و المواضع كما هو المصطلح فى قوانين المنطقيين، فإنّ قولنا: "لا شىء من الإنسان بضحّاك بالفعل" ممكن الصحة، و لايجوز صحة قولنا: "لا شىء من الضحّاك بالفعل بإنسان" فإنّه ربما كان شىء من الأشياء يسلب بالإطلاق عن شىء لايكون موجوداً إلا فيه، و لايمكن سلب ذلك الشىء عنه. ثم على تقدير صحة هذا العكس احتمالاً عقلياً فهو إنّما تبيّن فى موضعه بانعكاس الموجبة إلى موجبة جزئية و ذلك دور.

و ثانياً بأنّها ثبت بالخلف الذى يبيّن بعد هذا عند ذكر القياسات الشرطية.

و المصنّف عدل عن هذه الحجّة بحجّة أخرى بدلها لئلا يرد عليه شىء من الإيرادين لا الدور و لا الابتناء على ما لم‌يبيّن بعد، و إن كان الثانى لايلزم منه شىء إلا سوء الترتيب، لأنّ الخلف و إن كان موضع ذكره هناك إلا أنّه قياس بيّن بنفسه غير محتاج إلى بيان. و الغرض من ذكره هناك مجرّداً عن خصوصيات الموادّ لكونه أحد أنواع القياس و الاستحسان يستدعى ذكره هناك.

ثم لمّا كانت الحجة التى أوردها الشيخ مبنيّة بالافتراض كانت فيها أيضاً مظنّة اعتراض. و هو أنّ الافتراض مبنىّ على قياس من الشكل الثالث هكذا: ج هو فلان، و ج هو بهمان فبعض فلان هو بهمان، أشار الشارح العلامة إلى دفعه بقوله: «و اعلم أنّ الافتراض المذكور هو تصرّف مّا فى الموضوع و المحمول» الخ. مراده أنّ الافتراض ليس بقياس فضلاً عن الشكل الثالث، فإنّ محصّله توصيف ذات الموضوع بوصف المحمول و حمل وصف الموضوع عليه. و توصيف ذات الموضوع بوصف المحمول ليس قضية بل تركيب تقييدى. و

كذا حمل وصف الموضوع على ذات الموضوع ليس قضية متعارفة لاستدعائهما تغاير الحدّين بحسب المفهوم و اتحادهما بحسب الذات و الوجود. و ذات الموضوع مع وصف الموضوع ليس كذلك، لأنّ تسمية ذات الموضوع بـ"ج" لايجعل الجيم عنواناً لذات الموضوع. فالافتراض ليس إلا تصرّفاً مّا فى عقدى الوضع و الحمل بجعل عقد الوضع عقد حمل و عقد الحمل عقد وضع. و لا تباين فى حدوده بحسب المفهوم، و القياس يستدعى مغايرة بحسب المفهوم.

و اعلم أنّ فى المقام بحثاً آخر يمكن إيراده على مسلك الجمهور و لايرد على قاعدة الشيخ من ردّ جميع القضايا إلى ضروريات موجبة بتّاتة و ردّ إطلاقها إلى التوجيه. و ذلك أنّ السالبة الكلّية لاتنعكس إلى سالبة كليّة على طريقتهم كما علمت إلا بوجه من الحيلتين المذكورتين(*) فى كتبهم، و لا التناقض متحقّق بين المطلقتين على طريقتهم. و حينئذ فالبيان بالخلف لاينجح أصلاً. و ذلك لأنّ الخلف إنّما يلزم لو كان قولنا: "لا شىء من فلان بهمان" مناقضاً لقولنا: "بعض فلان بهمان" المطلقتين لكنهما ربما يجتمعان على الصدق، فما قيل إنّه محال ليس بمحال. و يمثل ذلك بالإنسان و الضحّاك حين يقال: "كلّ إنسان ضحّاك مطلقا" يدعى أنّه ينعكس إلى قولنا: "بعض الضحّاك إنسان" و إلا "فلا شىء من الضحّاك بإنسان فلا شىء من الإنسان بضحّاك". فالمحال إنّما يلزم لو كان هذا ممتنع الجمع مع قولنا: "بعض الضحّاك إنسان" لكنهما يصدقان معاً فالمحال غير لازم.

قال المحقّق الطوسى فى شرح الإشارات (١٩٩/١): أنّه «قد ألّف الحكيم الفاضل أبونصر الفارابى قياساً من قوله: "بعض ب ج" نقيض العكس المطلوب و من قوله: "و لا شىء من ج ب" الأصل الذى يريد عكسه، فأنتج "بعض ب ليس بب" هذا خلف. و استحسنه الشيخ الرئيس.

و أقول: إنّه لايفيد المطلوب إلا إذا كانت النتيجة "بعض ب ليس بب" عند ما يكون ب حتى تكون كاذبة مشتملة على الخلف، و إلا فربما يكون صادقة. و ذلك لأنّ الموصوف بب قد يمكن أن يخلو عنه و حينئذ يكون ب مسلوباً عنه بالإطلاق، فإنّا نقول: "كلّ نائم مستيقظ مطلقا، و لا شىء من المستيقظ بنائم مادام مستيقظاً". و هذان ينتجان قولنا: "لا شىء من النائم بنائم" و هو حقّ. فهذا التأليف يفيد فى هذا الموضع بعد أن يعلم أنّ الصغرى

ليكن ج مثلاً. فإذا كان شيء من فلان هماناً أى من الموضوع محمولاً، كما إذا كان شيء من الحيوان إنساناً و من الإنسان ناطقاً، **كان كلّه أو بعضه** أى كان ذلك الشيء من الموضوع الصادق عليه المحمول كلّ الموضوع، على معنى أنّه يصدق على كلّ[۱] ما

المطلقة الوصفيّة مع كبرى العرفية السالبة ينتج سالبة وصفية فى الشكل الأوّل». انتهى كلامه.

و المقصود من قوله: «فهذا التأليف يفيد» الخ أنّا لما ذكرنا أنّ بيان الانعكاس إنّما يتمّ لو لزم النتيجة حينية استشعر أن يقال: نحن نأخذ الأصل عرفية عامة حتى ينتج سالبة وصفية فى الشكل الأوّل، و هو لم‌يعرف بعد فلابدّ من الاحتراز عنه كما فى الافتراض. و الحاصل أنّ الأصل إن كانت مطلقة لم‌يتمّ و إن كانت عرفية لم‌ينتفع به فى طريق التعليم.

(*) و اعلم أنّهم ذكروا فى بيان التناقض بين المطلقتين حيلتين، فقالوا إذا أردنا أن نجد للمطلقة نقيضاً من جنسها كانت الحيلة فيه أن تجعل المطلقة أخصّ مما يوجبه نفس الإيجاب و السلب المطلقين. و ذلك مثلاً أن يكون الكلّى الموجب المطلق دائماً بدوام الموضوع على ما وصف به و وضع معه على ما يفهمه العرف من عبارة السالب الكلّى، و بالجملة حمل المطلقة على العرفية العامة، فهى الحيلة الأولى.

و الحيلة الثانية هى أن يجعل قولنا: "كلّ ج ب" إنّما يقصد فيه قصد زمان بعينه من الماضى أو الحال كما ذهب إليه قوم فى تفسير المطلق.

و كلتا الحيلتان مقدوحتان. أمّا الأولى فلأنّه إن أريد به أنّ المطلقات العرفية متناقضة كان باطلاً، فإنّ دوام الإيجاب بحسب الوصف لايناقض دوام السلب بحسبه، لاحتمال كون الحكم لا دائماً بحسبه إيجاباً أو سلباً. و إن أريد به أنّ المطلقة العرفية يناقضها المطلقة العامة أو الخاصّة كان أيضاً باطلاً، لأنّه يجتمعان على الصدق عند كون الحكم عرفياً لا دائماً بحسب الذات موافقاً للمطلقة العرفية.

و أمّا الثانية فلأنّ هذا الاعتبار يقتضى جزئية الحكم، فإنّ تحقّق التناقض بحسب هذا الاعتبار لأجل أنّ الحكم على جيمات [فى] زمان يتعين بأنّ جميعها ب و بأنّ بعضها ليس ب فى ذلك الزمان بعينه ممّا لايجتمعان على الصدق و لا على الكذب. (منه نوّر مرقده)

۱ـ س: كلّية

صدق عليه كقولنا: "كلّ إنسان ناطق" فإنّه إذا كان شيء من الإنسان ناطقاً كان كلّه كذلك، أو بعض الموضوع كقولنا: "بعض الحيوان إنسان" لامتناع صدقه كلّياً، فإنّه ليس إذا كان شيء من الحيوان إنساناً كان كلّه كذلك.

فلابدّ من أن يكون شيء ممّا يوصف بأنّه بهمان أى بأنّه المحمول، **يوصف بأنّه فلان** أى بأنّه الموضوع، **كان كلّه أو بعضه** أى سواء كان ذلك الشيء من المحمول الصادق عليه الموضوع كلّ المحمول على معنى صدق الموضوع على المحمول كليّاً فى العكس كقولنا: "كلّ ناطق إنسان" أو بعضه كقولنا: "بعض الحيوان إنسان" **فإنّ الجيم**، و هو ذلك الشيء المفروض، **موصوف بكليهما** أى بفلان و بهمان أى بالموضوع و المحمول. و الموصوف بهما يحتمل أن يكون كلّ الموضوع أو بعضه، و كذلك كلّ المحمول أو بعضه، فالأقسام أربعة. و لهذا كرّر قوله: «كلّه أو بعضه» و علّل بقوله: «فإنّ الجيم موصوف بهما» كما قرّرنا.

و تقريره بوجه آخر أنّ الموجبة ـ كليّة كانت أو جزئيّة ـ لاتنعكس كليّة للاحتمال المذكور، و لكن تنعكس جزئيّة، إذ لا أقلّ من أن يوجَد فى الموجبة شيء موصوف بطرفيها كفلان و بهمان. فإذا كان شيء من فلان بهماناً كان أى المحكوم عليه بالبهمان كلّ الفلان أو بعضه. و المعنى: سواء كان الأصل كليّاً أو جزئياً فلابدّ من أن يكون شيء ممّا يوصف بأنّه بهمان يوصف بأنّه فلان، كان أى المحكوم عليه بالفلان كلّ البهمان أو بعضه أى سواء كان العكس كليّاً أو جزئياً. و كونه أحسن لكون التأويل فيه أقلّ.

و اعلم أنّ الافتراض المذكور هو تصرّفٌ مّا فى الموضوع و المحمول بالفرض و التسمية، ليتّضح به الفرض، لا على وجه قياسي يتغاير فيه[1] الحدود، كما يتوهّم أنّه من الشكل الثالث ليلزم الدور. و هو بيان عكس الموجبة بالافتراض المبنى على الشكل الثالث المبنى على انعكاس الموجبة. و سيأتى زيادة كلام عليه فى الفصل الثالث من المغالطات.

١ـ ج: فى

و إذا قلنا: "**بالضرورة كلّ إنسان هو ممكن أن يكون كاتباً**" **فعكسه**: "**بالضرورة بعض من يمكن أن يكون كاتباً فهو إنسان**". و لايخفى أنّ هذا ـ أعنى جعل عكس الموجبة الضروريّة ضروريّة ـ إنّما يصحّ على اصطلاحه، إذ لا قضيّة عنده إلا البتّاتة، لرجوع الكلّ إليها بالطريق المذكور لا على مذهب المشائين، فإنّها لاتنعكس ضروريّة عندهم، لجواز كون المحمول ضروريّاً للموضوع كقولنا: "كلّ كاتب إنسان" و الموضوع غير ضرورىّ للمحمول كقولنا: "كلّ إنسان كاتب" لأنّه بالإمكان لا بالضرورة. و **كذا غير الإمكان من الجهات** كالامتناع و الوجوب، **يُنقل مع المحمول** كقولنا: "بالضرورة بعض ما يجب أن يكون حيواناً أو يمتنع أن يكون حجراً فهو إنسان" لتصير القضايا كلّها ضروريّة بتّاتة و يؤمن من الغلط الواقع من تكثّر القضايا و اشتباه البعض بالبعض.

و **عكس الضروريّة البتّاتة الموجبة ضروريّة بتّاتة موجبة مع أيّ جهة كانت**، بالطريق الذى مرّ. و إليه أشار بقوله: **فللمحيطة و للجزئيّة** أى البتّاتتين، فإنّ سياق الكلام يقتضى هذا، و إن كان البيان لايقتصر على الضروريّة لاطّراده فى جميع الفعليّات، **انعكاس على أنّ شيئاً من المحمول يوصَف بالموضوع مهملاً** أى انعكاس جزئى. **و إذا كان "بالضرورة لا شيء من الإنسان بحجر فلاشيء من الحجر بإنسان بالضرورة"** المعنى أنّ السالبة الكليّة الضروريّة تنعكس كنفسها سالبةً كليّة ضروريّة، و إلا لصدق نقيض العكس، و هو "ليس لا شيء من الحجر بإنسان بالضرورة" و قد يلزمه "بعض الحجر إنسان" لما تقدّم من أنّه يلزم من سلب الاستغراق فى السلب تيقّن الإيجاب فى البعض، و ينعكس إلى "بعض الإنسان حجر" و على هذا لايقتصر الكذب على العكس دون الأصل و[1] على الأصل دون العكس بل يكذبان.

أمّا الأصل فلصدق "بعض الإنسان حجر" و أمّا العكس فلصدق "بعض الحجر إنسان" و إليه الإشارة بقوله: **و إلا إن وُجِدَ من موصوفات أحدهما** أى موصوفات أحد من الإنسان و الحجر، **ما يوصف بالآخر ما وقع الاقتصار على كذب أحدهما** أى

١ـ ج: أو

كذب أحد من الأصل و العكس، **بل كذب كلاهما** كما مرّ تقريره.

و قد طعن بعض أكابر الأفاضل من المتأخّرين فيه بأنّ اللازم بعد فرض وقوع الممكن هو أنّ بعض ج على ذلك التقدير ـ أعنى تقدير فرض وقوع الممكن ـ هو ب، و هو لايُناقِض: "لا شىء من ج ب بالضرورة" فى نفس الأمر.

و الحقّ أنّه ليس بقادح، لأنّه إذا كان على ذلك التقدير كذا مع صدق الأصل، فقد لزم من تقدير وقوع الممكن اجتماع النقيضين، فلايصدق نقيض المدّعى فيحصل المطلوب. و لأنّ إمكان اتصاف شىء ممّا يقال عليه ب بصفة ج يقتضى كون ذلك الشىء من جملة ما يقال عليه ج، و يمتنع أن يقال عليه ب. و ذلك لأنّه مع فرض الاتّصاف بصفة ج بالفعل يكون من تلك الجملة قطعاً. فإذن عُلِمَ أنّه فى نفس الأمر قبل الفرض كان من جملته، لأنّ فرض وقوع الممكن لايمكن أن يصير غير ذات الموضوع ذاتاً له، بل ربما يفيد العلم بأنّ شيئاً ممّا لم‌يعلم أنّه من جملة تلك الذات هو من جملتها. و إذا امتنع أن يقال عليه ب فيكذب بعض ب ج بالإمكان، فيصدق: "لا شىء من ب ج بالضرورة" و هو المطلوب. و بعبارة أخرى لو كانت ذات ب لايمتنع أن يتّصف بج، و قد فرضت متّصفة به لكانت من جملة ما يقال عليه ج، فيمتنع أن يتّصف بب، و كانت ذات ب، هذا خلف.

فإن قيل: الفرض محال، لأنّه يدخل فى جملة ما يقال عليه ج ما لم‌يكن داخلاً فيها.

قلنا: إنّه لو أدخل شيئاً ممّا يمتنع أن يتّصف بج، لكان قد أدخل فيها ما لم‌يكن داخلاً فيها لكنّ الحصر[1] الكلّى ـ و هو قولنا: "لا شىء من ج ب بالضرورة" ـ قد يتناول مع عدم الفرض لكلّ ما عدا الممتنع. و إنّما احتيج إلى الفرض ليصير الموضوع به صالحاً لأن يُحكم عليه، فإنّ الفرض[2] يقتضى أن يُحكم على ما يفرض بالفعل من جملة ما يمكن أن يُحكم عليه.

١ـ آ: الحكم

٢ـ ج:+ العرف

و هذه دقيقة أكثر ما يقع من الغلط فى هذه المواضع إنّما يكون بسبب الغفلة عنها. و اقتصر الطاعن فى عكسها على الدوام مستدلاً عليه بأنّه إذا صدق "لا شيء من ج ب بالضرورة، فلا شيء من ب ج دائماً و إلا فبعض ب ج بالإطلاق العامّ" فبالافتراض بعض ج كذلك، و هو يُناقض الأصل؛ لأنّك قد عرفتَ أنّ الدوام فى الكليّات لاينفكّ عن الضرورة. فبرهان كون العكس دائماً يكون برهان كونه ضروريّاً فاعرفه.

و الضروريّة البتّاتة إذا كان الإمكان جزء محمولها كما مثّل به، و هو احتراز عمّا لايكون الإمكان جزء محمولها كقولنا: "بالضرورة كلّ إنسان حيوان" **فإن كان معها سلب** أى فى المحمول على ما مثّل به، **ينقل أيضاً** أى كما نقل[1] الإمكان، و ذلك ليصحّ العكس، لأنّه جعل المحمول بكليّته موضوعاً لا جعل بعضه. و كذلك إن كان سلب فى الموضوع ينقل أيضاً لمثل ذلك، فإنّ العكس جعل الموضوع أيضاً بكليّته محمولاً، لا جعل بعضه كذلك، **كقولهم: "بالضرورة كلّ إنسان هو ممكن أن لايكون كاتباً" فهي بتّاتة موجبة عكسها: "بالضرورة شيء مّا يمكن أن لايكون كاتباً فهو إنسان".**

و قد تخبّط فيه أى فى عكس الضروريّة الموجبة **كثير من المشّائين** يعنى لذهابهم إلى **أنّها لاتنعكس** ضروريّة لما أشرنا إليه. **و في مثل قولك: "ليس بعض الحيوان إنساناً"** أى و فى السالبة الجزئيّة، **إذا عيّنت ذلك البعض** أى من الحيوان الذى ليس بإنسان بأن تجعله فرساً مثلاً، **و جعلته كلّيّاً** كقولنا: "لا شيء من الفرس بإنسان" **انعكس إلى قولنا** يعنى إلى "لا شيء من الإنسان بفرس" و هو المطلوب، **أو تجعل السلب جزء المحمول فتقول: "بعض الحيوان هو غير إنسان" فينعكس إلى "بعض غير الإنسان حيوان"** و هو ظاهر غنيّ عن الشرح؛ **و إلا** أى و إن لم تجعل السالبة الجزئيّة كليّة أو معدولة، **لاينعكس** كما ذهب إليه المشّاؤون لصحة قولنا: "بعض الحيوان ليس إنساناً بالضرورة" و عدم صحّة قولنا: "بعض الإنسان ليس حيواناً بشيء من الجهات" لوجوب كون كلّ إنسان حيواناً.

١ـ آ: يقول فى

و **قولك: "لا شيء من السرير على الملك" لاينبغي أن تعكسه دون النقل بالكليّة** أى دون نقل المحمول بكليّته، لأنّ العكس نقله بكلّه لا ببعضه كما تقدّم، و إلا لايصحّ و انتهض نقضك[1] على انعكاس السالبة الكليّة كليّة، لعدم اطّراده لتخلّف العكس عنها حينئذ. **فلاتقول: "لا شيء من الملك على السرير"** لظهور بطلانه، **بل "لا شيء ممّا على الملك بسرير". فلفظة "على" لابدّ من نقلها، إذ هي جزء من المحمول هاهنا**، مع وجوب نقل المحمول بكليّته فى العكس.

و مثله: "لا شيء من الحائط فى الوتد، و لا شيء من الكوز فى الماء" فإنّهما لاينعكسان إلى "لا شيء من الوتد فى الحائط و لا شيء من الماء فى الكوز" لأنّ "فى" جزء المحمول فيهما و لم‌ينقل و هذا كذبا، بل "لا شيء ممّا فى الوتد بحائط، و لا شيء ممّا فى الماء بكوز".

و من هذا يُعلم أنّه لاينتهض على انعكاس الموجبة الجزئيّة نقضاً مثل قولنا: "بعض الشيخ كان شابّاً" لصدقه و كذب عكسه، و هو "بعض الشابّ كان شيخاً" فإنّ هذا ليس عكسه الصحيح، لأنّ "كان" جزء المحمول فى الأصل و لم‌يُنقل فى العكس، و الصحيح: "بعض ما كان شابّاً فهو شيخ".

و إيراد العكس و النقيض و السوالب و المهملات البعضيّة إنّما كان للتنبيه أى على معرفة القوانين المنطقيّة اقتداءً بأصحاب تلك الصناعة من المتقدّمين بل من المتألّهين، **لا لحاجتنا إليه في ما بَعد** أى من المسائل الآتية فى هذا الكتاب.

الضابط السادس

في مباحث متعلّقة بالقياس و انقسامه إلى الأشكال

و صدّر الفصل بأنّ القياس الواحد لايكون أقلّ من مقدّمتين كما قال: **هو أنّ القياس لايكون أقلّ من قضيّتين.**[2] و فى هذا الكلام بحث، و هو أنّه إن قيل: ما الحاجة

١ــ آ: نقضاً

٢ــ قوله: «القياس لايكون أقلّ من قضيّتين»

إلى إقامة البرهان على هذه الدعوى بعد ما أخذ فى تعريف القياس أنّه قول مؤلّف من قضايا، فإنّ ذلك حيث كان مأخوذاً فى تعريفه وجب أنّ القضيّة الواحدة لاتكون قياساً.

لايجاب: بأنّ الفائدة فى إيراد المصنّف هذا البرهان عليها، ليبيّن أنّه لا قول يثبت به مطلوب تصديقى مشتمل على أقلّ من مقدّمتين، سواء كان ذلك القول قياساً أو استقراء أو غيرهما، حتّى أنّا لو لمنأخذ فى تعريف القياس "أنّه مؤلّف من أكثر من قضيّة واحدة" لدلّنا البرهان المذكور على ذلك كما أجيب به فى المشهور، لأنّ التكرار لايندفع به. و إنّما كان يندفع لو قال: إنّ الحجّة لاتكون أقلّ من قضيّتين، و لميتعرّض فى البرهان لنوعى القياس.

بل يُجاب: بأنّ الفائدة بيان أنّ الاصطلاح مستند إلى البرهان، و هو قوله: **فإنّ القضيّة الواحدة إن اشتملت على كلّ النتيجة** أى على طرفيها، **فهي شرطيّة لابدّ فيها من وضع** أى للمقدّم، **أو رفع** أى للتالى **بقضيّة أخرى** ليحصل الإنتاج، و هى المقدّمة الأخرى و إذ ذاك فقد حصلت مقدّمتان، **و هو القياس الاستثنائي** المذكور فيه عين النتيجة أو نقيضها بالفعل.

أمّا الأوّل فعند استثناء عين المقدّم يكون النتيجة عين التالى المذكور فيه بالفعل. و أمّا الثانى فعند استثناء نقيض التالى يكون النتيجة نقيض المقدّم المذكور بالفعل.

لايقال: لو كان المراد من القضايا المذكورة فى تعريف القياس ما هى بالقوّة دخلت القضية الشرطية، و لو عُنِى ما هى بالفعل خرج القياس الشعرى. و أيضاً هاهنا قياسات هى قضايا منفردة كقولنا: "فلان متنفّس فهو حيّ، و لمّا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود".

لأنّا نقول: المعنى ما هى بالقوّة. و القضية الشرطية خرجت بقوله: «متى سلّمت» فإنّ أجزائها لايحتمل التسليم لوجود المانع أعنى أدوات الشرط و العناد. إذ المعنيّ بالقضية ما يتضمّن تصديقاً أو تخيّلاً فيخرج الشرطية بها. و القياس الأوّل لايتمّ إلا بمقدمة محذوفة، و هى قولنا: "كلّ متنفّس فهو حيّ". و الثانى مشتمل على مقدّمتين الاتصال و وضع المقدم، لدلالة "لمّا" عليها لكن يرد عليه القضية المركّبة المستلزمة لعكسها.

فالشرطيّة على التقديرين مشتملة[١] على طرفى النتيجة لا عليها، لأنّه إنّما يصحّ على التقدير الأوّل، لاشتماله عليها و إن لم‌تكن من حيث هى نتيجة دون الثانى، لاشتماله على نقيضها، و لكن لا من حيث هو نقيض. و لهذا قال: «إن اشتملت على كلّ النتيجة»[٢] و لم‌يقل: إن اشتملت على النتيجة.

و لفائدة أخرى، و هى أن يُعلم منه وجه انحصار القياس فى قسمين: استثنائى و اقترانى بعبارة أحسن من المشهورة بأن يقال: القياس إن اشتملت مقدّمة منه على طرفى النتيجة بالفعل فهو الاستثنائى و إلا فالاقترانى. و إنّما كانت أحسن من المشهورة ـ و هى أنّ القياس إن كانت النتيجة أو نقيضها مذكوراً فيه بالفعل فهو الاستثنائى و إلا فالاقترانى ـ لاحتياجها إلى تأويل، إذ ليس المعنىّ بذلك أنّ النتيجة بعينها[٣] أو نقيضها بعينه مذكورة فى القياس بالفعل من حيث هو نتيجة أو نقيض؛ فإنّ أدوات الاتصال و الانفصال تخرجهما عن الخبريّة و احتمال التصديق و التكذيب. و النتيجة و نقيضها خبران محتملان[٤] لهما، بل المعنىّ بذلك أنّهما مصرّح بهما لو أسقطت الأدوات المذكورة أو قُطع النظر عنها.

و إن لم‌تشتمل القضيّة الواحدة على شىء من طرفى النتيجة فلا إنتاج. إذ لا مناسبة حينئذ بين تلك المقدّمة و النتيجة، و لظهوره لم‌يذكره صاحب الكتاب.

و إن اشتملت على أحدهما دون الآخر، و هو المراد من قوله: **و إن ناسبت أى القضيّة الواحدة جزء المطلوب**،[٥] فلابدّ من قضيّة أخرى تشتمل على الطرف الآخر،

١ـ س: يشتمل

٢ـ آ: + أى على طرفيها

٣ـ س: نفسها

٤ـ س: يحتملان

٥ـ قوله: «و إن ناسبت جزء المطلوب»

لابدّ فى كلّ قياس حملى بسيط من مقدّمتين يشتركان فى حدّ، لأنّ نسبة محمول المطلوب إلى موضوعه لـمّا كانت مجهولة فلابدّ من أمر ثالث موجب للعلم بتلك النسبة و

ليربط أحد الطرفين بالآخر و يتمّ المقدّمتان. و هو المراد من قوله: **فلابدّ لما يناسب الجزء الآخر، فيكون** أى ما يناسب الجزء الآخر **قضيّةً أخرى، و يسمّى حينئذ القياس اقترانيّاً.**[١] و هو الذى لايكون النتيجة و لا نقيضها مذكوراً فيه بالفعل، بل يكون النتيجة مذكورة بالقوّة فى الكبرى، فإنّ فى قولنا: "كلّ ج ب، و كلّ ب أ" المنتج لـ"كلّ ج أ" النتيجة فى الكبرى بالقوّة، لدخول ج تحت ب.

فإن قيل: لم لايجوز لزوم المطلوب من قضيّة غير مشتملة عليه و لا على جزئه ينتقل الذهن منها إليه على سبيل الالتزام، كما فى العكس و عكس النقيض؟

لايجاب: بأنّه لايحصل التصديق بذلك المطلوب إلا بعد شعور الذهن باللزوم، ثمّ لايكفى ذلك أيضاً إلا بعد العلم بحصول الملزوم، فيتمّ أيضاً مقدّمتان. و يكون القياس حينئذ استثنائيّاً على ما أجيب به فى المشهور، لأنّ المعتبر[٢] فى دلالة الالتزام اللزوم لا شعور الذهن به، و حصول الملزوم فى الذهن لا العلم بحصوله.

إلا كفى تصوّر الطرفين فى العلم بالنسبة فلايكون نظرياً. و يسمّى ذلك الحدّ أوسط لتوسّطه بين طرفى المطلوب. و ينفرد إحدى المقدّمتين بحدّ موضوع المطلوب و يسمّى أصغر، لأنّ الموضوع فى الأغلب أخصّ فيكون أقلّ أفراداً فيكون أصغر. و تلك المقدّمة التى تشتمل عليه يسمّى بالصغرى، لأنّها ذات الأصغر. و ينفرد المقدّمة الثانية بحدّ هو محمول المطلوب و يسمّى أكبر، لأنّه فى الأغلب أعمّ فيكون أكثر أفراداً، و التى اشتملت عليه كبرى لأنّها ذات الأكبر.

١ــ قوله: «و يسمّى القياس حينئذ اقترانياً»

القياس الاقترانى ينقسم بحسب ما يتركّب عنه من القضايا إلى حملى و هو المركّب من الحمليات الصرفة، و شرطى و هو المركّب منه الشرطيات السّاذجة، و مزدوج مؤلّف من الحمليات و الشرطيات؛ فأقسامه خمسة لأنّه إن تركّب من شرطيّتين فهو إمّا متصلتين أو منفصلتين أو متصلة و منفصلة. و إنْ تركّب من حملية و شرطية فهو إمّا من حملية و متصلة أو من حملية و منفصلة. و لـمّا كانت الحملية متقدّمة على الشرطية طبعا قدّمت أيضاً القياسات الحملية لتوافق الوضع الطبع.

٢ــ آ: المشهور

بل يجاب: بالفرق بأنّ القضيّة المنعكسة مشتملة على جزئى المطلوب، و هو العكس و عكس النقيض، و أنّ الذهن لاينتقل منها إليهما على سبيل الالتزام على ما قد عرفت حالهما عند الكلام فى تعريف القياس.

ثمّ القياس قد يكون واحداً و يسمّى بسيطاً، و قد يكون أكثر من واحد و يسمّى قياساً مركّباً. و مقدّمات البسيط لاتزيد على ثنتين، و إليه أشار بقوله: **و لا قياس واحد أكثر من قضيّتين**[١] أمّا إن كان اقترانيّاً، سواء كان حمليّاً أو شرطيّاً، فلقوله: **فإنّ**

١ــ قوله: «و لا قياس واحد أكثر من قضيتين»

اعلم أنّ هاهنا بحثاً، و هو أنّ أحد الأمرين لازم إمّا قياسية ما يستلزم بواسطة مقدّمة أجنبية كقياس المساواة و نحوه، و إمّا عدم قياسية ما بيّن من الأشكال بالعكس المستوى، لأنّ اللزوم بالذات إن لميعتبر فى القياس لزم الأمر الأوّل و إلا فالثانى؛ لأنّ لزوم نتائجها بواسطة مقدّمة أخرى.

و أجيب بأنّا نختار الشق الأوّل، و معنى اللزوم بالذات أن لايكون بواسطة مقدّمة أجنبية. و المراد بالمقدّمة الأجنبية ما يكون طرفاها متغايرين لحدود مقدّمات القياس. و من البيّن أنّ الحدود يتغيّر فى واسطة قياس المساواة و عكس النقيض دون العكس المستوى. فاللزوم الذى لايكون بواسطة مقدّمة أجنبية أعمّ من أن لايكون بواسطة أصلاً كما فى القياس الكامل أو يكون بواسطة لاتكون أجنبية بأن لايكون شيء من طرفيها مغائراً لحدود القياس كما فى غير الكامل أو يكون واحد من طرفيها مغايراً و الآخر غير مغائر كما فى بعض الأقيسة الشرطية فالتعريف يتناولها جميعاً.

قال بعض المتأخّرين: و اعلم أنّه لو حمل [ن: جعل] الاستلزام بطريق عكس النقيض داخلاً فى القياس و اقتصر فى الاحتراز على الاستلزام بواسطة المقدّمة الأجنبية لكان له وجه، لأنّ الغرض من وضع القياس استعلام على وجه اللزوم. و المقدّمات كما يستلزم المطالب بطريق العكس المستوى كذلك يستلزمها بواسطة عكس النقيض من غير فرق فى الاستلزام، فإنّك كما تقول فى العكس المستوى: متى صدقت المقدّمتان صدقت إحديهما مع عكس الآخر و متى صدقتا صدقت النتيجة، كذلك أمكنك إجراء ذلك بعينه فى عكس النقيض بخلاف المقدّمة الأجنبية، فإنّ الملزوم بالحقيقة ليس هو المقدّمتان بل معهما. و حينئذ

المطلوب ليس له إلا جزءان هما موضوع و محمول إن كان حمليّة، أو مقدّم و تالٍ إن كان متّصلة، أو غيرهما ممّا يجرى مجراهما إن كان منفصلةً. **فإذا ناسب كلّ واحدةٍ من القضيّتين جزءاً فلا إمكان لانضمام الثالثة**، و هو واضح.

و أمّا إن كان استثنائيّاً فلقوله: **و في الشرطية** أى و فى القياسات الشرطية، و هى إمّا اقترانيّة أو استثنائية، لاتزيد المقدّمات على ثنتين. أمّا فى الاقترانيّة فلأنّ الشرطى ليس له إلا جزءان، فإذا ناسب كلّ من القضيّتين جزءاً فلا إمكان لانضمام الثالثة. و أمّا فى الاستثنائية فلأنّه **لم‌يبق إلا الاستثناء في الاستثنائيّات**، و بالمقدّمة الاستثنائية يتمّ القياس دون الاحتياج إلى ثالثة.

و فى قوله: «و فى الشرطيّة لم‌يبق إلا الاستثناء فى الاستثنائيّات» تعريض أنّ فى الشرطيّة الاقترانيّة لم‌يبق شىء يحتاج إلى مقدّمة أُخرى لتزيد المقدّمات على ثنتين. و الغرض أنّ فى كلامه إشعاراً بحكم الاقترانى الشرطى. هذا حكم القياس البسيط.

و أمّا مقدّمات المركّب فتزيد على ثنتين، لأنّه قياس مركّب من مقدّمات ينتج بعضها نتيجة، ثمّ تركّب النتيجة مع أُخرى لتنتج مقدّمة أُخرى، و هكذا إلى أن تَصل إلى المطلوب أو تُطوى.

و هو إمّا موصول ذُكر فيه النتيجة بالفعل مرّتين، مرّةً على أنّها نتيجة قياس سابق، و أُخرى على أنّها مقدّمة قياس لاحق، كما إذا قلنا: "كلّ ج ب، و كلّ ب أ، فكلّ ج أ". ثمّ قلنا: "كلّ ج أ، و كلّ أ د، فكلّ ج د" و هو المطلوب. أو نعمل هكذا إلى أن ينتهى إليه.

و إمّا مفصول طويت فيه النتايج غير المطلوبة، كما إذا قلنا: "كلّ ج ب، و كلّ ب أ، و كلّ أ د، فكلّ ج د". و هو المراد من قوله: **بل يجوز أن تكون قياسات كثيرة مثبتة لمقدّمتي قياس واحد. و القضيّة إذا صارت جزء القياس تسمّى مقدّمة**، و قبل صيرورتها

يدخل فى القياس ما لاتحتاج إلى البيان و ما يحتاج إلى بيان بحفظ حدود القياس، و لايغيّر إلا ترتيبها و إلى ما يغيّر حدوده بأحد طرفيه و إلى ما يغيّر طرفيه معاً.

لاتسمّى مقدّمةً بل قضيّة فكلّ مقدّمة قضية دون العكس. و لهذا لم‌يقل[١] في تعريف القياس: "إنّه قول مؤلّف من مقدّمات" تهارباً عن الدور. هذا هو المشهور، لكن لو فُسِّرت المقدّمة بأنّها قضيّة جُعلت جزء حجّة اندفع الدور.

و لابدّ من اشتراك مقدّمتي الاقتراني في شيء يسمّى الحدّ الأوسط.[٢] و إلا لم‌يرتبط

١ـ ج: لم‌نقل

٢ـ قوله: «و لابد من اشتراك مقدّمتى الاقترانى فى شىء يسمّى الحد الأوسط»

هاهنا بحث و هو أنّ الحدّ الأوسط قد لايتكرّر فإنّا إذا قلنا: "آ مساو لب و ب مساو لج ينتج فآ مساو لج". و المتكرّر هاهنا ليس حداً فى المقدّمتين بل جزء حدّ [ن: أحد] من إحديهما و حدّ تام من الأخرى. و كذلك إذا قلنا: "زيد أخو عمرو و عمرو أخو كاتب" ينتج فزيد أخو كاتب. و كذلك قولنا: "الدرّة فى الحقّة، و الحقّة فى البيت فالدرّة فى البيت".

و الجواب: أنّ كلاً من هذه الأقيسة عند التحقيق قياس مركّب من قياسين. و قد انطوى فيه نتيجة الأوّل و صغرى الثانى و كبراه التى هى مقدّمة خارجة ينضم معها هكذا: آ مساو لـب، و ب مساو لـج، ينتج فـآ مساو لـج، ثم نجعلها صغرى فنقول: آ مساو لمساو لـج، و كلّ مساو لمساو لـج مساو لـج.

ثم إنّ الحدّ الأوسط لايجب أن يتكرر كلاً فى جميع المواضع بل فى موضع يكون حمل الأكبر على الأصغر بنفسه مجهولاً مطلوباً فيحتاج إلى حدّ جامع لهما. و أمّا إذا كان المجهول صدق بعضه أو ما يزيد عليه على الأصغر فلابد من تكرّر شىء يربط الأكبر باعتبار ذلك الشىء بالأصغر. فعلى هذا قد يتكرّر الأوسط بنقصان و قد يتكرّر بزيادة. و لم‌يقم برهان على أنّ الحد الأوسط يجب تكرّره من غير زيادة و لا نقصان بل تكرّره بالزيادة و النقصان لايخلّ بالإنتاج كما أشرنا إليه. مثال الزيادة كما فى قولنا: "العالم مولَّف و لكل مولَّف مؤلِّف" ينتج: فللعالم مؤلِّف. فالحدّ الأوسط هو المولَّف بفتح اللام، و قد تكرّر بزيادة حرف اللام، و المحمول عليه هذه الزيادة هو المولِّف بالكسر، فإذا أسقطنا المكرّر تعدّى الحكم بالأكبر إلى الأصغر بواسطة حرف اللام.

و مثال النقصان: زيد أخو عمرو و عمرو أخو كاتب فزيد أخو كاتب، فإنّ المجهول هاهنا النتيجة باعتبار جزئه أعنى كاتب فيكون زيد أخاً. فالشخص من الأشخاص كأنّه

الأكبر بالأصغر. و الأوسط هو المتكرّر فى المقدّمتين المحذوف فى النتيجة. و إنّما سُمّى به لأنّه واسطة بين حدّى المطلوب به يتبيّن الحكم بأحدهما على الآخر.

و كلّ واحد من موضوع المقدّمة و محمولها يسمّى حدّاً إلا أنّ المحكوم عليه فى المطلوب يُسمّى حدّاً أصغر، لكونه جزئيّاً تحت الأوسط فى الترتيب الطبيعى عند اقتناص الحكم الكلّى الإيجابى، و المحكوم به حدّاً أكبر، لكونه كليّاً فوق الأوسط فى ذلك الترتيب؛ أو لأنّ الموضوع أخسّ من المحمول، لأنّه يُشبه المادّة، و المحمول أشرف من الموضوع، لأنّه يُشبه الصورة. فسُمّى الأخسّ بالأصغر و الأشرف بالأكبر. و يُسمّى الأصغر و الأكبر الطرفين و الرأسين، و المقدّمة التى فيها الأصغر الصغرى، و التى فيها الأكبر الكبرى، و الهيئة الحاصلة من وضع الحدّ الأوسط مع الحدّين الأخيرين أعنى الأصغر و الأكبر شكلاً؛[1] و تركيب الصغرى مع الكبرى قرينةً و

معلوم و هو المحمول، إنّما المطلوب هو كون ما أُضيف إليه المحمول كاتباً فيستحصل ذلك المطلوب بتحصيل أمر يجعل الكاتب بتكرّره بحيث يضاف إليه ذلك المحمول. و ذلك الأمر هو عمرو. فإذا تكرّر و أسقطنا ذلك المتكرّر تعدّى الحكم بالأكبر مع قيده على الأصغر بواسطته. و من هذا القبيل الأمثلة المذكورة من قياس المساواة. و هذا و إن كان مخالفاً لما هو المشهور إلا أنّه حقّ حقيق بالتصديق. و ما ذكرناه مطّرد فى جميع الموارد.

قال المحقّق الطوسى فى شرح الإشارات(١/٢٣٧) فى جواب الإمام الرازى حيث تشكّك فى تكرر الأوسط بقوله: «إنّا إذا قلنا "آ مساو لـب، و ب مساو لـج أنتج فآ مساو لمساو لـج" فقد وضعنا القول فى القضية الثانية على ب الذى هو جز من أحد حدّى القضية الأولى مكانه فى القضية الثانية، و يكون ذلك كما قلنا: زيد مقتول بالسيف و السيف آلة حديديّة، فزيد مقتول بآلة حديدية. فهذه القضية هى القضية الأولى إلا أنّ السيف قد حذف منها و أقيم مقامه ما هو مقول عليه» انتهى و هو مرجع إلى ما حقّقناه آنفاً. [نقلنا كلام المحقّق الطوسى من المصدر لما من التشويش فى النسخ]

١ــ قوله: «أعنى الأصغر و الأكبر شكلاً»

أى سمّوا صورة اقتران المركّب شكلاً على سبيل المجاز و التشبيه كما يقال لصورة السرير و الكرسى شكل. فهو و إن كان حقيقة اصطلاحية فهو مجاز لغوىّ من باب التشبيه.

ضرباً، و القرينة بالنسبة إلى اللازم عنها لذاتها قياساً، و اللازم بالنسبة إليها نتيجة و ردفاً أيضاً. و ذلك بعد اللزوم، إذ قبله سُمّى مطلوباً.

و اعلم أنّ كلّ هذا يختصّ بما يتركّب من حمليّتين.[١] و عليه يُقاس ما يتركّب من شرطيّتين و من شرطيّة و حمليّة، إذ المقدّم و التالى فى حكم الموضوع و المحمول.

و كذا الحال فى التقسيم إلى الأشكال و هى أربعة لا غير، لأنّ الحدّ الأوسط المشترك بين المقدّمتين إمّا أن يكون محمولاً فى الصغرى موضوعاً فى الكبرى. و هو الشكل الأوّل، لأنّ لزوم ما يلزم عنه بديهى،[٢] و لزوم ما يلزم من غيره من الأشكال

قال أبو العباس اللوكرى فى بعض رسائله: إنّما سمى هذا شكلاً من قبيل أنّه قد شبه بشكل المربّع من أشكال الهندسة. و ذلك لأنّ المقدمتين المقترنتين على استقامة شبّهتا بضلع واحد من أضلاع المربع، و النتيجة شبّهت بالضلع الذى يقابله، و اشتراك موضوع المقدمة الصغرى و موضوع النتيجة شبّه بالضلع الثانى، و اشتراك محمول المقدمة الكبرى و محمول النتيجة شبّه بالضلع الرابع المقابل للثانى. و بالجملة تسمية القياس بالشكل على طريق التشبيه كما لايخفى. و كذا تسمية الصغرى بالأمّ، و الكبرى بالأب، و الحدّ الأوسط بالمادة الفضليّة المتكرّرة المنتقلة من ظهر الأب إلى بطن الأمّ سيّما إذا كان متوسطاً بين محمول الكبرى و موضوع الصغرى كما فى السياق الأتمّ؛ و النتيجة بالولد كلام تشبيهى فى غاية الحسن. فعلى هذا تكون القوّة العاقلة من الإنسان و هو المخلوق على صورة الرحمن هو المولّف بين هذه الموادّ بواسطة الفكر المحصّل للنتايج كما أنّ البارى برحمته النافذة يوّلف بين الموادّ العنصرية و الأرحام الأسطقسية بواسطة تحريك السماء.

١ـ ج: جملتين

٢ـ قوله: «و هو الشكل الأوّل لأنّ لزوم ما يلزم عنه بديهى»

لّما كان القياس معتبراً فى ماهيته كونه مقتضياً لمطلوب تصديقى بحسب العقل، لأنّه من أقسام الكاسب للتصديق، فكلّ ما هو من القياس ينتج بالذات فهو متقدّم على ما هو ينتج بسببه تقدّماً بالطبع.

لايقال: كون باقى الأشكال مبتنية بهذا الشكل لايوجب تقدّمه عليها بالطبع، إذ ربّ معلول يتبيّن به وجود علّته؛

ليس كذلك بل يتبيّن بهذا الشكل. و ما يتبيّن به غيره فهو قبل ذلك الغير لامحالة فيكون أوّلاً نحو: "كلّ ج ب، و كلّ ب أ" و هو القريب من الطبع جداً. و لهذا سمّاه السياق الأتمّ،[١] إذ قياسيّة ضروبه المنتجة[٢] بيّنة بذاتها لاتحتاج إلى حجّة؛ أو محمولاً فيهما و هو الشكل الثانى، لموافقته الأوّل فى أشرف مقدّمتيه، و هو الصغرى، لأنّها لاتكون إلا موجبة نحو: "كلّ ج ب، و لا شيء من أ ب"؛ أو موضوعاً فيهما و هو الشكل الثالث، لموافقته الأوّل فى أخسّ مقدّمتيه، و هو الكبرى، لأنّها قدتكون سالبةً مع أنّ الإيجاب أشرف من السلب نحو: "كلّ ب ج، و كلّ ب أ"؛ أو موضوعاً فى الصغرى محمولاً فى الكبرى، و هو الشكل الرابع نحو: "كلّ ب ج، و كلّ ب أ". و هو البعيد عن الطبع جداً لمخالفته الأوّل فى المقدّمتين، و لهذا سمّاه السياق البعيد و أهمله المعلّم الأوّل و غيره من القدماء. و إليه الإشارة بقوله:

و الشركة لابدّ و أن تقع في محمول إحديهما و موضوع الأخرى[٣]. و هو يتناول

لأنّا نقول: هذه الأمور الباحثة عنها فى المنطق من عوارض المعلومات بما هى معلومات. و ليس لها نحو آخر من الوجود إلا كونها معلومة سواء كانت بيّنة أو مبيّنة، فأسباب بيانها بعينها أسباب وجودها الخاص بها فيكون هى متقدّمة عليها طبعاً.

١ـ قوله: «و هو القريب من الطبع جداً و لهذا سمّاه السياق الأتمّ» الخ

إشارة إلى إثبات نحو آخر من التقدّم له و هو التقدّم بالكمال و الشرف، فإنّ التامّ ما لايتوقّف فى وجوده و لا فى كمال وجوده إلى غيره، و فوق التمام ما يفيض عنه وجود غيره. و الشكل الأوّل بالقياس إلى غيره من الأشكال فوق التمام.

٢ـ س: قياسه ضرورية النتيجة

٣ـ قوله: «و الشركة لأبد و أن تقع فى محمول»

اعلم أنّ القسمة قد تكون بقيود ذاتية و قد تكون بعوارض. و قسمة القياس إلى أقسامه بالذاتيات هكذا: القياس إمّا أن يكون الأوسط فيه محمولاً فى إحدى المقدّمتين موضوعاً فى الأخرى أو لايكون. و الثانى إمّا أن يكون محمولاً فيهما أو يكون موضوعاً فيهما فأخرجت الأشكال الثلاثة. و هذا تقسيم وقع من المقدّمتين و لم‌يعتبروا انقسام الأوّل إلى قسمين فلم‌يخرج الشكل الرابع من قسمتهم. و المتأخّرون لما تنبّهوا لذلك اعتذروا لهم فى

الأوّل و الرابع، لأنّه إن كانت الشركة فى محمول الصغرى و موضوع الكبرى **فهو الأوّل، و إن كانت على العكس فهو الرابع، أو موضوعهما و هو الثالث، أو محمولهما و هو الثانى. و غير الأوسط من الحدّين يسمّى طرفاً، و النتيجة تحصل من الطرفين و ينحذف[1] الأوسط.**

و إذا كان الحدّ المتكرّر ـ أعني الأوسط ـ موضوع المقدّمة الأولى و محمول الثانية، فهو السياق البعيد الذي لايُتفطّن بقياسيّته[2] من نفسه فحذف بخلاف الثانى و الثالث،

عدم إخراج الرابع بوجهين: أحدهما البعد عن الطبع، فإنّ النظم الطبيعى هو الأوّل لانتقال الذهن من موضوع المطلوب إلى الأوسط، و منه إلى المحمول حركة صعودية كما يتعدّى الحكم من الأكبر إلى الأوسط و منه إلى الأصغر حركة نزولية. و هذان الانتقالان يشبهان حركة الوجود نزولاً و صعوداً فى سلسلتى البدو و العود، فإنّ الوجود ابتدء من المبدأ للكلّ إلى الهيولى التى هى موضوع الكلّ ثم يرجع منها إلى المبدأ الذى هو معاد الكلّ و مطلوبه. و الشكل الرابع مخالف له فى كلتا المقدمتين، إذ لا واسطة فيه على طرفى القياس فينتقل الذهن فيه من الأوسط إلى الأصغر و ينقطع ثم ينتقل من الأكبر إلى الوسط فيتحيّر فى الاندراج و الإنتاج.

و ثانيهما اشتماله على كلفة متضاعفة و مشقّة لاحتياجه إلى عكس المقدّمتين جميعاً أو تبديل إحدى المقدّمتين بالأخرى.

و هاهنا شيء و هو أنّ الشكلين الآخرين و إن كانا يرجعان إلى الأوّل بعكس إحدى المقدّمتين لكن ذلك لايوجب الاستغناء عنها بالأوّل، فإنّ من المقدّمات ما يختصّ وضعها بالوقوع فى هيئة شكل من الأشكال، فردّها إلى الشكل الأوّل ليس بمقبول عند الطبع ذلك القبول كقولنا: "الجسم منقسم و النار غير مرئية" فللشكل الرابع أيضاً مقام لايقوم غيره مقامه.

و أمّا القسمة بحسب العوارض فكقوهم: إنّ القياس ينقسم إلى كامل و إلى غير كامل. و الأوّل كالاقترانيات الحملية الواقعة على هيئة ضروب الشكل الأوّل، و الثانى غيرها.

١ـ س: ليحذف

٢ـ ك، ش: لقياسيّته

فإنّ الطبع الصحيح يكاد يتفطّن بقياسيّتهما قبل أن يُبيّن ذلك أو يكاد بيان ذلك يسبق إلى الذهن من نفسه، فيلحظ لميّة قياسيّته عن قريب. فإنّا إذا قلنا فى الثانى: "كلّ ج ب، و لا شىء من أ ب" فالفطرة السليمة تتفطّن،[۱] لأنّ[۲] الذى هو ب لايكون الذى ليس ب، فج ليس أ.

و إذا قلنا فى الثالث: "كلّ ب ج، و كلّ ب أ" تفطّنت النفس لأنّ ب هو ج، و هو أ فشىء ممّا هو ج هو أ قبل بيانهما بالردّ إلى الأوّل أو بغيره، و لا كذلك الرابع. و لهذا صار لهما قبول و له إطراح، لا لمجرّد الكلفة على ما قيل من أنّ كلاً من الثانى و

۱ـ قوله (رحمه الله): «فالفطرة السليمة يتفطّن»

فيه إشارة إلى تقسيم آخر للقياس بحسب العوارض غير ما مضى. و هو أنّ القياس إمّا أن يكون ضرورى النتيجة بيّناً بنفسه أو لا. و الأوّل هو الأوّل. و الثانى إمّا أن يتفطّن بقياسيته من له فطرة سليمة لكونه مقابل الأوّل حيث لايكاد يسبق إلى الذهن كيفية إنتاجه أم لا.

الثانى هو الرابع، و الأوّل هو الثانى، و الثالث و الرابع يطرح قبل الردّ إلى الأوّل أم لا. الثانى هو الرابع، و الأوّل هو الثانى. و الثالث و الرابع يطرح لكونه مقابل الأوّل حيث لايكاد يسبق إلى الذهن كيفية إنتاجه و التفطن لقياسيته و لما مرّ من الوجهين الأولين.

و اعتبر القسمان الباقيان و إن لم‌يكونا بيّني القياسية ضروريىّ الإنتاج لكونهما قريبين من الطبع يكاد الطبع الصحيح يتفطّن لقياسيتهما قبل أن يبيّن ذلك أو يكاد يسبق بيان ذلك إلى الذهن من نفسه فيلحظ منه لميّة قياسيته عن قريب. و لهذا صار لهما قبول، و لعكس الأوّل اطّراح، فصارت الاقترانيات الحملية المعتبرة الملتفت إليها ثلاثة.

و أمّا قول الشارح: «لا لمجرّد الكلفة على ما قيل» إلى آخره فمنظور فيه. و ذلك لأنّ هذه الوجوه نكات استحسانية مقبولة يكفى لقبولها كونها مطرّدة فى أكثر الضروب. و أيضاً ما ذكره معارض بمثله، فإنّ التفطّن للقياسيّة إنّما يكون فى بعض الضروب من الثانى و الثالث دون بعض و من بعض الأذهان دون بعض. فلو كان حذف الرابع لعدم التفطن لعمّ الحذف غيره.

۲ـ آ: الى

الثالث يرتدّ إلى الأوّل بعكس واحد. و هذا فقد يحتاج إلى عكسين، فإنّ فى ثانى الثانى و فى رابعه و فى رابع الثالث و خامسه من كلفة العكسين على ما ذكر. فلو كان حذفه بمجرّد[1] ذلك يعمّ الحذفَ أو الاعتبار. و حيث لم‌يعمّ دلّ على أنّ الحذف لعدم تفطّن قياسيّته من نفسه على ما قال: **و التامّ من الاقترانيّات ما يكون الأوسط محمول الأولى فيه و موضوع الثانية، و هو السياق الأتمّ.**

و هاهنا دقيقة إشراقيّة

[الفرق بين الموجبة المعدولة و السالبة البسيطة]

اعلم أنّ الفرق بين السلب إذا كان في القضيّة الموجبة، و ذلك بأن يكون جزء محمولها أو موضوعها، **و بين السلب إذا كان قاطعاً للنسبة الإيجابيّة،** و المعنى أنّ الفرق بين الموجبة المعدولة و السالبة البسيطة؛ **هو أنّ الأوّل لايصحّ على المعدوم، إذ لابدّ للإثبات من أن يكون على ثابت بخلاف الثاني، فإنّ النفي يجوز على المنفيّ،** و فى أكثر النسخ: "عن المنفى" و لهذا يصحّ قولك فى زيد المعدوم: "ليس هو فى الأعيان بصيراً" و لايصحّ "هو فى الأعيان لا بصير".

و ليس معنى هذا الكلام ما يسبق[2] منه إلى الفهم، و هو أنّ موضوع السالبة يجوز أن يكون معدوماً فى الخارج دون موضوع الموجبة على ما ظُنّ و عُلِّلَ به كون السالبة أعمّ من الموجبة، لأنّ موضوع الموجبة أيضاً قد يكون معدوماً فى الخارج كقولنا: "اجتماع الضدّين محال" و لا أنّ موضوع الموجبة يجب أن يتمثّل فى وجود أو ذهن دون موضوع السالبة، لأنّ موضوع السالبة أيضاً لابدّ و أن يكون كذلك؛ بل معناه أنّ السلب يصحّ عن الموضوع غير الثابت إذا أُخذَ من حيث هو غير ثابت على معنى أنّ للعقل أن يعتبر هذا فى السلب بخلاف الإثبات، فإنّه و إن صحّ على

١ـ آ: لمجرّد

٢ـ ج: سبق

الموضوع غير الثابت لكن لايصحّ عليه من حيث هو غير ثابت،[١] بل من حيث له

١ـ قوله (رحمه الله): «لكن لايصح عليه من حيث هو غير ثابت»

مقصوده أنّ الفرق بين موضوع الإيجاب و موضوع السلب إنّما هو بالاعتبار فقط لا بالذات و الحقيقة، بناء على أنّ المعدوم المطلق لايمكن الحكم عليه بنفى أو إثبات. و المحكوم عليه فى كلّ حكم إيجابى أو سلبيّ لابد له من وجود و لو فى الذهن. فموضوعاهما متساوقان فى اقتضاء أصل الحكم بثبوتهما و فى كون جميع المفهومات متحقّقة فى نفس الأمر، كما ظنّ بعضهم و فى اقتضاء عقد الوضع فى المحصورات ـ سالبة كانت أو موجبة ـ لثبوتهما.

و كذا موضوعاهما يتساوقان فى أنّه يجوز الحكم عليهما عند كونهما معدومين فى الخارج. فالتصاحب ثابت بينهما وجوداً و عدما إلا أنّ بينهما أعمّية و أخصيّة بالاعتبار بمعنى أنّ الحكم السلبى يصحّ على الموضوع الثابت، لا من حيث هو ثابت بل من حيث هو معدوم. و لايجوز ذلك فى الحكم الإيجابىّ. و كذا يصح الحكم الإيجابى على الموضوع غير الثابت لا من حيث هو غير ثابت بل من حيث له ضرب من الثبوت، و لايعتبر ذلك فى الحكم السلبى. فهذا فرق دقيق ثابت بينهما ذهل عنه الأكثرون فيزعمون أنّ موضوع السالبة يجوز أن يكون معدوماً فى الواقع دون موضوع الموجبة، فيكون ذلك أعمّ من هذا أعمية اقترانية. و ليس الأمر كما زعموه.

فاعلم أنّ العموم كما وقعت الإشارة إليه على ضربين: أحدهما ما يكون بحسب الأفراد الجزئية ـ نوعية كانت أو شخصية ـ كالعموم الذى يكون الحيوان به أعمّ من الإنسان أو الإنسان من زيد، و العامّ بحسبه أكثر تناولاً.

و ثانيهما ما يكون بحسب الاعتبارات اللاحقة كالعموم الذى يكون الحيوان بما هو حيوان بحسبه أعمّ من الحيوان المطلق المأخوذ جنساً و من الحيوان المجرّد المأخوذ مادّة و من الحيوان المقيد المأخوذ نوعاً، فإنّ أعمية الأوّل بالنسبة إلى الثانى اعتبارية محضة و كذا بالنسبة إلى حصّة الثالث و الرابع. و كذا كلّ مفهوم يحمل على نفسه حملاً شايعاً كالموجود المطلق و الممكن العامّ و الكلّى و المفهوم و أشباهها. و بالجملة فكما أنّ الحيوان بما حيوان أعمّ من الحيوان بلا شرط و لا قيد و أنّه بعينه فرد هذا المفهوم الملحوظ بهذا الاعتبار

ثبوتٌ مّا، لأنّ الإثبات يقتضى ثبوت شىء حتى يثبت له شىء. و لهذا يصحّ أن يقال: المعدوم من حيث هو معدوم ليس بفلان و لايصحّ أن يقال: إنّه من حيث هو معدوم فلان بل من حيث له ثبوتٌ فى الذهن.

و لجواز نفى كلّ ما هو غير الثابت عنه من حيث هو غير ثابت ـ بخلاف إثبات

فيكون فرداً لنفسه و كذا كلّ من المفهومات الصادقة على أنفسها بالحمل المتعارف، فكذلك موضوع القضية أعمّ من نفسه فى الحكم السلبى عليه أعميّة بالاعتبار و أخصّ منه أخصّية كذلك فى الحكم الإيجابى.

فإن قلت: قد ثبت أنّ مرجع العموم المطلق إلى موجبة كلّية دائمة فى جانب الخاصّ و سالبة جزئية فعلية من جانب العامّ، فيلزم من ذلك صدق قولنا: كلّ ما يصلح موضوعاً للموجبة يصلح موضوعاً للسالبة دائماً، و بعض الصالح موضوعاً للسالبة لايكون صالحاً لموضوع الموجبة.

قلنا: نعم و لكن بحسب الاعتبار فى ما كانت الأعمّية بحسب الاعتبار، و بحسب التحقيق فى ما كانت الأعمّية بحسبه.

و ربما يجاب بعدم التسليم، فإنّ المتنفّس بالفعل أعمّ من الإنسان، مع أنّه لايصدق "كلّ إنسان متنفس بالفعل دائما" بل المرجع إلى موجّهتين مصادمتين إمّا موجبة كلّية مطلقة عامة و سالبة جزئية دائمة كقولنا: "كلّ إنسان متنفّس بالفعل، و بعض المتنفّس بالفعل ليس إنساناً دائما" أو غيرهما كقولك: "كلّ قمر منخسف بالضرورة وقتاً مّا لا دائماً، و بعض المنخسف ليس قمراً بالضرورة الذاتية أو دائما". على أنّ صدق الكلّية من جانب الخاصّ غير لازم إلا فى المحصورات دون الطبيعيات و الشخصيات. ألاترى أنّ الحيوان أخصّ من الجنس و الإنسان من النوع، و لايصدق "كلّ حيوان جنس، و لا كلّ إنسان نوع، و أنّ زيداً أخصّ من الإنسان." و ليس يصدق كلّية موضوعها الشخص، و إن أجرى على الطبيعيّة و الشخصية حكم الكلّية فكذلك أجرينا فى ما نحن بصدده. فموضوع السالبة ببعض الاعتبارات غير موضوع الموجبة كما يقال: الحيوان بما هو حيوان ببعض الاعتبارات ليس حيواناً بلا شرط لتحقّق العموم الاعتبارى بينهما.

كلّ ما يُغايره عليه من تلك الجهة[1]، اللهمّ إلا إذا كان أمراً عدمياً أو محالاً ـ قيل: إنّ موضوع السالبة أعمّ من موضوع الموجِبة. و لغفلة الجمهور عن هذه الحيثيّة ـ لدقّتها و غموضها ـ ظُنّ أن العموم إنّما هو لجواز كون موضوع السالبة معدوماً فى الخارج دون الموجِبة. و لايصحّ ذلك إلا أن يأوّل بما ذكرنا و يقال: مرادهم منه أنّ السلب يصحّ عن المعدوم من حيث معدوم دون الإيجاب، فيستقيم و يندفع الإشكال عن كلامهم.

فتمحّض بما ذكر[2] أنّ المراد بوجود الموضوع فى الموجبة و السالبة شىء واحد، و هو تمثّله فى وجود أو ذهن،[3] ليحكم عليه بحسب تمثّله، و أنّ السالبة البسيطة إنّما تكون أعمّ من الموجبة المعدولة المحمول إذا كان موضوعها غير ثابت و أخذ من حيث هو غير ثابت، لاستحالة إثبات عدم محمول السالبة لموضوعها من حيث هو غير ثابت أو منتف، لتوقّف إثبات الشىء للشىء على ثبوته فى نفسه. و أمّا إن لم‌يؤخذ من حيث هو غير ثابت بل أخذ من حيث أنّ له ثبوتاً فى الذهن، فيمكن إثبات عدم محمول السالبة لموضوعها من حيث له ثبوت، و يتلازمان حينئذ. لكن نحن لانأخذ موضوع السالبة من حيث هو غير ثابت بل من حيث هو ثابت أى متمثّل فى وجود أو ذهن على ما هو المصطلح و المتعارف. و على هذا يتلازمان فى جميع القضايا شخصيّة كانت أو محصورة.

لكنّ المصنّف أيضاً لمّا ذهل عن هذه الحيثيّة[4] التى غفل عنها الجمهور لم‌يحكم

١ـ ج: الحيثيّة

٢ـ آ: مما ذكرنا

٣ـ س: وهم

٤ـ قوله (ره): «لكن المصنّف أيضا لما ذهل عن هذه الحيثية»

قد أشرنا فى ما قبل أنّ السالبة البسيطة و الموجبة المعدولة متساوقتان فى اقتضاء الموضوع من بعض الجهات و إن افترقتا فيه من هذه الجهة المذكورة. فمن جملة جهات المضاهات عند ما يكون القضيّة محصورة، لأنّ سالبتها كموجبتها مشتملة على عقد وضع

بتلازمهما فی جمیع القضایا بل حکم بتلازمهما فی المحصورة دون الشخصیّة، بناءً علی ما ذهب إلیه من اشتمال موضوع المحصورة علی عقد حمل[۱] هو حمل العنوان علیه. و لاقتضاء هذا الحمل ثبوت الموضوع- أی تمثّله فی وجود أو ذهن،[۲] لأنّ إثبات الشیء للشیء فرع علی ثبوته ـ و امتناع أخذه غیر ثابت من حیث هو غیر ثابت لکونه ثابتاً، یتلازمان فی المحصورات دون الشخصیّات، لخلوّها عن هذا العقد و إلیه أشار بقوله:

و **لکن هذا الفرق إنّما یکون في الشخصیّات لا في القضایا المحیطة و جملة المحصورات، فإنّك إذا قلت: "کلّ إنسان هو غیر حجر، أو لا شيء من الإنسان بحجر" هو حکم علی واحد واحد من الموصوفات بالإنسانیّة فیهما** أی فی الموجبة المعدولة و السالبة البسیطة، لکنّ الموجبة تشتمل علی عقدی حمل أوّلهما حمل العنوان و ثانیهما حمل المحمول. و السالبة و إن خلت عن العقد الثانی الذی هو المحمول، فإنّها لاتخلو عن العقد الأوّل الذی هو للموضوع العنوانی. و إلیه أشار بقوله: **و السلب إنّما هو للحجریة** أی للمحمول الذی هو العقد الثانی لا للإنسانیّة التی هی العقد الأوّل.

و إذا لم‌تخل السالبة عن عقد إیجابی مستدع لموضوع موجود ـ إذ لا إثبات إلا علی ثابت ـ استحال صدقها علی الموضوع المعدوم و استوت مع الموجبة المعدولة فی أنّهما لایصدقان إلا إذا کان موضوعهما موجوداً فی الخارج إن حُکم بثبوت المحمول

یقتضی وجود الموضوع. و قول الشیخ: «و لکن هذا الفرق إنّما یکون فی الشخصیات» معناه أنّه لو قطع النظر عن الوجوه التی اشترکت القضایا کلّها فی الاستدعاء لوجود الموضوع موجبة کانت أو سالبة و أرید إثبات الفرق بین إیجاب قضیّة و سلبه فی استدعاء الموضوع لایتحقّق ذلك الفرق إلا فی الشخصیّات أو الطبیعیّات دون المحصورات، لاشتمال موجبتها علی عقدین و اشتمال سالبتها علی عقد واحد. فالسالبة المحصورة کالموجبة فی اقتضاء الموضوع من جهة عقد الوضع، و فیه تأمل کما ستعلم.

۱ـ آ: ـ حمل

۲ـ س: وهم

و العنوان فى الخارج، و إن لم‌يُحكم بثبوتهما فى الخارج فلايتوقّف صدقهما على موضوع موجود فى الخارج بل على ثابت فى الذهن.

و الغرض أنّهما متساويان فى اقتضاء موضوع موجود فى الخارج و عدمه. و إذا استويا فيه فحيث تقتضى الموجِبة المعدولة وجود الموضوع فى الخارج كما فى قولنا: "كلّ إنسان هو غير حجر" اقتضت السالبة كقولنا: "لا شىء من الإنسان بحجر كذلك" و بالعكس، لاستحالة أن يكون موضوع سالبة أعمّ من موضوع موجبة بعد اتحادهما فى العبارة. و لذلك قال:

فلابدّ و أن تكون الموصوفات بالإنسانيّة متحقّقة[1] أى فى الخارج أو فى الوهم،[1]

١ـ قوله (قدّس سرّه): «فلابد و أن يكون الموصوفات بالإنسانيّة متحقّقة»

أقول: اشتمال المحصورات على عقد الوضع لايقتضى أزيد من أن يكون لأفراد الموضوع عنوان يتعدّى الحكم بالمحمول إليها بسببه. و هذا لايوجب أن يكون لتلك الأفراد وجود محقّق. و لهذا يقال: معنى "كلّ ح ب" أنّه كلّ ما لو وجد كان ج فهو ب بالفعل. و عقد الوضع بالحقيقة ليس قضيّة، فإنّ محصّله توصيف ذات الموضوع بوصفه العنوانى. و حمل وصف الموضوع على ذاته ليس بقضيّة متعارفة مفادها وجود المحمول للموضوع، بل فيه حمل ذاتى أوّلى مرجعه تسمية الشىء بالشىء أو التعبير عن مفهوم بمفهوم آخر. أو لاترى أنّه لو أمكن فى المحصورة ذكر أفراد الموضوع مفصّلة بدل ذكر عنوانها مجملاً لكان المفاد فى الصورتين واحداً، و هو شمول الحكم بالمحمول عليها. فإنّك إذا قلت: زيد و عمرو و فلان و فلان و فلان لايستدعى مجرّد ذلك القول وجودهم، فكذلك إذا قلت: كلّ إنسان لايستدعى مجرّد هذا القول وجود الأفراد.

فالحقّ أنّ عقد الوضع لايصح أن يؤخذ تركيباً حمليّاً. كيف! و يمتنع الحكم فى شىء من أطراف القضيّة مادامت أطرافاً لها، بل إنّما يتعلق الحكم بالنسبة الإيجابيّة بين الحاشيتين فقط. لكن لمّا كان المحكوم عليه فى المحصورات هو الطبيعة من حيث ينطبق على الأفراد بالاتحاد بالإمكان أو بالفعل ـ و الوصف العنوانى غير ملحوظ على أنّه يحمل على ما هو الموضوع بل على أنّ الموضوع معه ـ فكان شبيه عقد الحمل من حيث أنّ فى تركيبه التقييدى إشارة إلى تركيب خبرى. و مجرّد ذلك لايستدعى وجود الموضوع. على أنّا

لانسلّم أنّ كلّ تركيب خبرى إيجابى يستدعى ثبوت الموضوع بل ما يكون الحمل فيه من قبيل حمل الشايع لا من قبيل حمل العنوانى على مدلوله. و أيضاً قولنا: "شريك البارى ممتنع و اجتماع نقيضين محال" كما لايستدعى وجود الموضوع كذلك قولنا: "كلّ شريك البارى ممتنع و كلّ اجتماع النقيضين محال". فلو استدعى عقد الوضع ثبوت الموضوع لم‌يصحّ الحكم على أمر باطل الذات لا حقيقة له أصلاً لا فى الذهن و لا فى العين، فلم‌يصدق مثل هذه القضايا أصلاً، هذا خلف.

و القول بأنّها سوالب بحسب المعنى كما أشار إليه الشارح العلاّمة فى ما مرّ و غيره ليس بشىء كما لايخفى عند المراجعة إلى الوجدان، بل الحقّ أنّ الحكم فى الحملية إن كان على البتّ ـ و يسمّى حملية بتّية ـ استدعى إيجابه وجود الموضوع. أمّا إذا كان الحكم بالاتحاد بالفعل على تقدير انطباق طبيعة العنوان على فرد مّا ـ و يسمّى حملية غير بتّية ـ فلم‌يستدع ذلك وجود الموضوع أصلاً. و هى مساوقة للشرطية الاتصالية أو راجعة إليها كما ذهب إليه قوم. و الأوّل أولى، إذ قد حكم فيها بالاتحاد بالفعل على المأخوذ بتقدير مّا. لست أقول على سبيل التقييد أو التوقيت حتى يكون قد فرض موضوع و تمّ فرضه فى نفسه ثمّ خصّص الحكم عليه بتقييد أو بتوقيت فكان المحكوم عليه هو الطبيعة المقيّدة أو الموقّتة، فإنّ ذلك شأن الحمليّات البتّية، بل إنّما ذلك على سبيل التعليق المتمّم لفرض الموضوع فى نفسه حيث لم‌يكن طبيعة متقرّرة أصلاً. و بين الاعتبارين فرقان لطيف. و فى شىء منهما لايجب وجود الموضوع من جهة العنوان أصلاً. و أمّا من جهة المحمول الإيجابى ففى أحدهما وجود الموضوع بالفعل على البتّ و فى الآخر وجوده على التقدير.

و بهذا يدفع الشبهة المشهورة الواردة فى الحمل الإيجابى على مفهومات الممتنعات كقولنا: "الخلأ مستحيل و اجتماع النقيضين ممتنع و المعدوم المطلق قسم من المعدوم مطلقاً" فإنّ للعقل أن يتصوّر جميع المفهومات حتى عدم نفسه و عدم المعدوم و المعدوم المطلق و المعدوم فى الذهن و اللامفهوم و كافّة الممتنعات، و يحكم عليها بأحكام ثبوتية. و ذلك لايستدعى وجودها أصلاً كما أشرنا إليه سابقاً، إذ هذه التصوّرات ليست حقائق لتلك المتصوّرات. فإذا تصوّرنا مفهوم الممتنع مثلاً فليس أن يكون ما نتصوّره هو حقيقة الممتنع، إذ كان كلّ ما يرتسم فى ذهن أو يتمثّل فى وهم فهو مما يحمل عليه أنّه ممكن من الممكنات.

نعم یحمل علیه بالحمل الأوّلی فقط أنّه ذلك العنوان. فمفهوم العدم المطلق یحمل علیه العدم المطلق بالحمل الأوّلی و لایحمل علیه ذلك بالحمل الشایع بل هو من أفراد الموجود المطلق. و کذا مفهوم شریك الباری و الولد و الصاحبة و سائر مفهومات الممتنعات إذا صیّرها العقل عنواناً و حکم علیها بأحکام فلایستدعی ذلك وجودَ ذوات هی عنوانات لها لا فی العقل و لا فی العین. إنّما للعقل أن یقدّر بتعمّله علی الفرض البحت أن یجعل مفهوماً من المفهومات عنواناً لطبیعة باطلة الذات محجوبة عن صقع الوجود مجهولة فی التصوّر. و لتمثّل هذا المفهوم و تقدیر انّه لمهیّة مّا باطلة علی الإطلاق یصحّ الحکم علیه بالامتناع أو بعدم الإخبار عنه أو ما یجری مجراه علی سبیل إیجاب عقد حملی غیر بتّی. فأصل توجّه الحکم علیه و صحّته من حیث کونه مفهوماً متمثّلاً و خصوص کونه حکماً بالامتناع أو بالعدم أو بنظائرهما فباعتبار انطباقه علی أمر باطل یقدّر أنّه بحذائه. و من هذا القبیل إذا قلنا: "الواجب تشخّصه عین ذاته" کان الحکم فیه علی مفهوم الواجب، لأنّه المتمثّل فی العقل لا غیر، لکن عینیّة التشخّص غیر متوجّهة إلیه بل إلی ما یقوم البرهان علی أنّه بإزائه من الذات القیّومیة المقدّسة عن أن یتصوّر فی ذهن أو یتمثّل فی عقل.

و فیه وجه آخر و هو أنّ مفهوم المعدوم المطلق مثلاً لمّا کان یعتبر فیه بحسب مفهومه انسلاب جمیع أنحاء الوجود عنه فهو غیر متّصف بشیء من الوجودات فی هذا الاعتبار. فهذا مناط امتناع الحکم علیه مطلقاً. و حیث أنّ هذا الاعتبار هو بعینه نحو من أنحاء وجود هذا المفهوم فکان هو موصوفاً بالوجود فی هذا الاعتبار بحسب هذا الاعتبار. فذلك مناط صحّة الحکم علیه لسلب الحکم و بإیجاب ذلك السلب، فإذن فیه حیثیتان تقییدیتان(*) بحسبهما صحة الحکم و سلبها. و کذلك القیاس فی قولنا: "المجهول المطلق لایخبر عنه" فإنّ اعتبار کونه مجهولاً مطلقاً بحسب المفهوم یتأبّی عن الإخبار عنه أصلاً. و اعتبار کونه معلوماً بنحو کونه مجهولاً مطلقا یصحّح الإخبار عنه بعدم الإخبار.

و إلی ذلك أشار أفضل المتأخّرین فی نقد المحصّل(ص ٣٠) بقوله: «رفع الثبوت الشامل للخارجی و الذهنی تصوّر لما لیس بثابت و لا متصوّر أصلاً، فیصحّ الحکم علیه من حیث هو ذلك المتصوّر، و لایصحّ من حیث هو لیس بثابت. و لایکون تناقضاً لاختلاف الموضوعین. و لا مانع من أن یکون شیء قسیماً لشیء و قسماً منه باعتبارین، مثلاً إذا

حتى يصحّ أن تكون موصوفةً بها أى بالإنسانيّة فى الخارج أو فى الوهم.[٢]

و لأنّ انتفاء الفرق بينهما إنّما كان لاشتمال المحصورات على العقد الأوّل كما قرّرناه، و قد خلت الشخصيّات عنه لأنّ موضوعها ـ لكونه جزئيّاً حقيقيّاً ـ إمّا عَلَم أو ما يجرى مجراه، و لايصحّ حمل إسم الشىء عليه على ما سيصرّح به المصنّف، افترقتا فى الشخصيّات و استويتا فى المحصورات. فهذا تقرير الدقيقة الإشراقيّة. و كأنّه ممّا تفرّد به صاحب الكتاب، إذ لم أجده فى كلام غيره.

و أورد إشكال على ظاهر كلامه، لإشعاره باقتضاء السالبة وجود الموضوع فى الخارج. و هو أنّه وافق على أنّ الموجبة الجزئيّة نقيض للسالبة الكليّة. فلو فرضنا موضوعهما معدوماً كذبتا و اجتمع النقيضان على الكذب، و هو محال، فيلزمه ترك أحد القولين، و يلزمه إمّا أنّ السالبة المقولة على الكلّ يصدق فى الموضوع المعدوم و إمّا أنّ الموجبة الجزئية لاتناقضها.

و أجيب بأنّ ذلك إنّما يلزم أن لو كان الحكم بالمحمول على كلّ ما صدق عليه الموضوع فى الخارج. و حينئذ لاتكون السالبة الكليّة و الموجبة الجزئية متناقضتين على هذا التقدير. و نحن فلانريد إلا كلّ ما صدق عليه الموضوع كيف كان من غير تقييد بأحد الوجودين كما قد علمت، فاندفع الإشكال.

و أنت تعرف بما قرّرناه أنّ الإشكال غير وارد من أصله، و هو ظاهر.

قلنا: الموجود إمّا ثابت فى الذهن و إمّا غير ثابت فيه فاللاّموجود فى الذهن قسيم للموجود من حيث أنّه مفهوم أضيف فيه كلمة "لا" إلى الموجود، و من حيث أنّه مفهوم قسم من الثابت فى الذهن».

(*) هاتان الحيثيّتان و إن كانتا متغايرتين مكثّرتين للموصوف بهما أينما تحقّقتا إلا أنّهما عنوانان لشىء واحد هنا، كما أنّ القوّة و الفعل جهتان مختلفتان أينما وجدتا إلا فيما يكون وجوده عين القوّة كالهيولى الأولى.(منه)

١ ـ س: الذهن

٢ ـ س: الذهن

فإن قيل: إن كان موضوع السالبة أعمّ من موضوع الموجبة المعدولة لم‌يلزم التناقض لتباين أفرادهما، و إن لم‌يكن أعمّ زال الفرق.

قلنا: هو أعمّ بالاعتبار المذكور و لايلزم منه تباين الأفراد، إذ العموم بمعنيين، و هذا لايستلزمه. و ليس أعمّ أفراداً، و لايلزمه منه زوال الفرق، لكونه أعمّ اعتباراً.

فإذا زال الفرق فيجعل السلب في المحيطة جزء المحمول أو الموضوع حتى لايكون لنا قضيّة إلا موجبةً. إن أراد بالموجبة موجبةً توافق السالبة فى الموضوع و المحمول على ما هو المصطلح عليه هاهنا، فهذا إنّما يصحّ بجعل السلب جزء المحمول، لصيرورة "بعض الإنسان ليس هو ببصير" إلى "بعض الإنسان هو لابصير" لا جزء الموضوع، لصيرورة "بعض الإنسان ليس هو ببصير إلى بعض اللاّبصير إنسان".

و إن أراد بالموجبة موجبةً كيف كانت أى سواء وافقت السالبة فى الطرفين أو خالفت، صحّ لكن فيه بُعد من جهة الاصطلاح، و من جهة أنّ الغرض ـ و هو كون السالبة البسيطة متساوية للموجبة المعدولة ـ لايحصل بما ذكر.

و إن قيل: يحصل بأن نعكس "بعض اللاّبصير إنسان" إلى "بعض الإنسان لابصير".

قلنا: فإذن يُزاد على المحمول أوّلاً من غير[1] تطويل لا فائدة فيه. و الظاهر أنّ لفظة "أو الموضوع" من زيغ البصر أو طغيان القلم، و الله أعلم.

و لايقع الخبط في نقل الأجزاء في مقدّمات الأقيسة. و لأنّ السلب له مدخل في كون القضيّة السالبة قضيّةً. إذ هو جزء التصديق على ما سبق فلانحذفه، و إلا لاتبقى تلك القضيّة لانتفاء جزئها بل **فنجعله جزءاً للموجبة.** لا بأن نذكر[2] حرف السلب مع الأجزاء، بل لما ذكره و هو قوله: **كيف! و قد دريت أنّ إيجاب الامتناع يُغني عن ذكر السلب الضروريّ** و الممكن إيجابه و سلبه سواء. و على هذا تصير القضايا كلّها موجبة كليّة ضروريّة.

١ـ آ: + ضرورة

٢ـ آ: يجعل

و السياق الأتمّ يعني الشكل الأوّل، ضرب واحد. و هو "كلّ ج ب بتّة، و كلّ ب أ بتّة" فينتج "كلّ ج أ بتّة". و إنّما كان كذلك لأنّ شرط الشكل الأوّل فى الإنتاج موجبيّة الصغرى[١] و إلا لم‌يندرج الأصغر فى موضوع الكبرى[١] و لم‌يتعدّ إليه الحكم

١ـ قوله (ره): «شرط الشكل الأوّل فى الإنتاج موجبيّة الصغرى»

لقائل أن يقول: قد صرّح الشيخ الرئيس فى الإشارات (١/ ٢٤٠) بأنّ شرطه أن يكون صغراه موجبة أو ما فى حكمها بأن كانت ممكنة أو كانت وجوديّة يصدق إيجاباً كما يصدق سلباً فيدخل أصغره فى أوسطه، فإنّ السالبة الممكنة و السالبة الوجودية كلّ منهما ينتجان فى صغرى الشكل الأوّل. أمّا السالبة الممكنة فلأنّها يلزمها موجبتها، و موجبتها منتجة فيكون سالبتها منتجة، لأنّ لازم اللازم لازم، فيقال: متى صدقت السالبة الممكنة مع الكبرى صدقت موجبتها مع الكبرى. و متى صدقت هذه مع الكبرى صدقت النتيجة، و متى صدقت السالبة الممكنة مع الكبرى صدقت النتيجة و هو المطلوب. و النتيجة تكون موجبة. و كذلك فى السالبة الوجودية اللادائمة، فإنّ لها لازمين: الموجبة اللادائمة و الموجبة اللاضرورية، فهى تنتج بالوجهين معاً. فهذه السوالب تنتج بقوّة تلك الموجبات [س: الموجّهات] اللازمة لها.

فإن قلت: قول الشيخ الرئيس: «حتّى يدخل الأصغر فى الأوسط» دالّ على أنّ الصغرى إذا كانت ممكنة يكون الأصغر داخلاً فى الأوسط. و ليس كذلك، لأنّ الحكم فى الكبرى على ما هو أوسط بالفعل، فلايتناول ما هو أوسط بالإمكان، لجواز أن لايخرج إلى الفعل أصلاً.

قلنا: المراد مادّة الإمكان التى يكون فى مثل قولنا: "الإنسان ليس بكاتب" التى يكون الحكم الإيجابى فيها حاصلاً بالفعل لا الإمكان بمعنى الاحتمال العقلى فيتحقّق الاندراج. و إليه أشار المحقّق الطوسى فى شرحه: «ينبغى أن يحمل الإمكان فى قول الشيخ على ما يكون ممكناً فى طبيعته، و الحكم الإيجابى حاصل فيه بالفعل، لأنّ الممكن الصرف لايقتضى دخول الأصغر فى الأوسط بالفعل».(شرح الاشارات ١/ ٢٤١)

و يرد فى هذا المقام بحث و هو أنّ مثل هذا القياس أعنى الذى يكون صغراه سالبة ممكنة أو سالبة وجودية لايكون منتجاً لذاته بل لغيره، و قد اعتبر هذا القيد فى حدّ

القياس.

و وجه دفعه أنّ المراد بالاستلزام الذاتى فى تعريف القياس ليس أنّه لايكون بواسطة أصلاً و إلاّ خرج البيان بالعكس المستوى، بل أنّه لايكون بواسطة مقدّمة غريبة كما مرّ آنفاً. و هى ما يغاير حدودها حدود القياس. و الموجبة فى القضيّة المركّبة ليست مغايرة لسالبتها. ففى أمثال هذه القضايا ارتباط المحمول بالموضوع حاصل فى نفس الأمر حصولاً متساوى الطرفين بحسب الإمكان كما فى الممكنة الخاصّة أو بحسب الوجود كما فى الوجودية اللادائمة. و الفرق بين موجبتها و سالبتها لايكون إلا فى اللفظ. و النتيجة لايلزم السلب و الإيجاب اللفظيين بل للنسبة المركّبة من جهة الإيجاب المشتمل عليه. فإنتاج مثل هذه السوالب فى الصغرى ليس لاستلزام إيجابها لسلبها بل لاشتمال قضاياها بحسب المعنى على الإيجاب المعنوى، فيكون القياس المشتمل عليها منتجاً بالذات.

١ـ قوله: «و إلا لم يندرج الأصغر فى موضوع الكبرى»

اعلم أنّ الشرط الأوّل يفيد حصول الأصغر فى الأوسط الذى به يعلم أنّ الحكم الواقع على الأوسط شامل للأصغر الداخل فيه. و لولاه لما علم أنّ ذلك الحكم هل يقع على ما يخرج من الأوسط أم لا، فإنّ كلا الأمرين محتمل كما أنّ الحكم بالحيوان الأكبر على الإنسان الأوسط يتعدّى إلى الفرس الأصغر و لايتعدّى إلى الحجر الأصغر، و هما خارجان منه. فإذا قلت: "لا شىء من الفرس بإنسان، و كلّ إنسان حيوان فالحقّ: كلّ فرس حيوان". و إذا قلت: "لا شىء من الحجر بإنسان، و كلّ إنسان حيوان فالحقّ: لا شىء من الحجر بحيوان".

و الشرط الثانى يفيد تأدّى الحكم الواقع على الأوسط إلى الأصغر لعمومه جميع ما يدخل فى الأوسط. و لولاه لما علم أنّ الجزئى الواقع عليه الحكم من الأوسط هل هو الأصغر أم لا، فإنّ كلا الأمرين محتمل كما أنّ الحكم بالإنسان الأكبر على بعض الحيوان الأوسط يقع على الناطق الأصغر و لايقع على الناهق الأصغر، و هما داخلان فيه. فإذا قلت:" كلّ ناطق حيوان، و بعض الحيوان إنسان فالحقّ: فكلّ ناطق إنسان". و إذا قلت: "كلّ ناهق حيوان، و بعض الحيوان إنسان فالحقّ: لا شىء من الناهق بالإنسان". و قد علم مما سبق أنّ حكم النتيجة فى الكمّ و الكيف و الجهة حكم الكبرى بعينه بشرط أن يكون

من الأوسط، و كليّة الكبرى و إلا جاز أن يكون البعض من الأوسط المحكوم عليه بالأكبر نحو: "بعض الحيوان هو ناهق" غير البعض المحكوم به على الأصغر نحو: "كلّ إنسان حيوان" فلايتّحد الوسط و لايتعدّى الحكم، و لهذا لم‌يُنتج "بعض الإنسان ناهق"؛ لكن لمّا كانت المحصورات أربعاً، و الضروب الممكنة الانعقاد فى كلّ شكل ستّة عشر أضرب الحاصلة من ضرب الأربعة فى الأربعة أسقط اشتراط موجبيّة الصغرى ثمانيّة أضرب، و هى الحاصلة من الصغرى السالبة الكليّة و الجزئية مع المحصورات الأربع الكبرى؛ و اشتراط كليّة الكبرى أربعةً أخرى هى الحاصلة من الكبرى الجزئيّة الموجبة و السالبة مع الموجبتين صغرى. و بقيت الضروب المنتجة أربعةً:[1]

الأوّل من موجبتين كلّيّتين يُنتج موجبة كليّة نحو:"كلّ ج ب، وكلّ ب أ، فكلّ ج أ".

و الثانى من كليّة موجبة صغرى و سالبة كليّة كبرى يُنتج كليّة سالبة نحو: "كلّ ج ب، و لا شىء من ب أ، فلا شىء من ج أ".

و الثالث من موجبة جزئية صغرى و موجبة كليّة كبرى يُنتج موجبة جزئية نحو:

الصغرى فعليّة، لأنّ الأصغر إذا كان داخلاً فى الأوسط بالفعل كان الحكم عليه حكماً على الأصغر أىّ حكم كان.

١ـ قوله: «و بقيت الضروب المنتجة أربعة»

لمّا كانت المحصورات الأربع ممكنة الوقوع فى كلّ واحدة من المقدّمتين فالاقترانات الممكنة فى كلّ شكل ستة عشر. و الشرطان المذكوران يوجب حذف اثنتا عشر منها و إبقاء أربع قرائن من الستة عشر، فإنّ إيجاب الصغرى إمّا كلّى و إمّا جزئى، و كلّية الكبرى إمّا إيجابية أو سلبية. و مضروب الاثنين فى نفسه أربعة، فإذن القرائن القياسية أربعة، و الباقية عقيمة لفقدان أحد الشرطين أو كليهما، لكنّك قد علمت أنّه إذا كانت الصغرى السالبة بجهات تستلزم سالبتها موجبتها كانت القرائن القياسية ثمانية. و جميع هذه القرائن الثمانية منتجة فى هذا الشكل بيّنة الإنتاج. و نتائجها على أىّ تقدير يكون المحصورات الأربع. و أمّا على مذهب المصنّف فينحصر قرينتها فى واحدة. و هى الموجبتان الكلّيتان الضروريّتان البتّانتان. و نتيجتها واحدة هى الموجبة الكلّية الضرورة البتّانة.

"بعض ج ب، و كلّ ب أ، فبعض ج أ".

و الرابع من موجبة جزئية صغرى و سالبة كليّة كبرى يُنتج سالبة جزئيّة نحو: "بعض ج ب و لا شىء ب أ، فبعض ج ليس أ".

ثمّ لمّا صارت الجزئية كليّة و السالبة موجبةً و غير الضروريّة ضروريّة، و انحصرت القضايا فى الموجبة الكليّة الضروريّة، و هذا الضرب أى الأوّل من الأوّل يُنتجها، اكتفى به لاستغنائه عن غيره من الضروب الثلاثة المنتجة للجزئيّتين[1] و السالبة الكليّة. و لايخفى بعد الاطّلاع على ما مرّ قوله:

و إذا كانت المقدّمة جزئيّة فنجعلها مستغرقة كما سبق، مثل أن يكون "بعض الحيوان ناطقاً، وكلّ ناطق ضاحك" مثلاً فلنجعل لذلك البعض مع قطع النظر عن الناطقيّة إسماً و إن كان معها و ليكن د، فيقال: "كلّ د ناطق و كلّ ناطق كذا" على ما سبق أى "كلّ ناطق ضاحك" **فينتج**: "كلّ د ضاحك". **ثمّ لانحتاج إلى أن نقول: "بعض الحيوان د" على أنّه مقدّمة أخرى فنضمّها إلى قولنا**: "كلّ د ضاحك" **لينتج**: "بعض الحيوان ضاحك".

و إنّما قال: «على أنّه مقدمّة أخرى» لأنّها ليست قضيّة حقيقيّة ذات حمل و وضع، **لأنّ د إسم ذلك الحيوان، فكيف يُحمل عليه إسمه؟!**[2] و هذا هو الذى قلنا: إنّه سيُصرّح به. و لميّته لاتخفى على الفطن.

و إن كان ثمّ سلب فليجعل خبراً[3] **كما مضى فيقال: "كلّ إنسان حيوان، و كلّ**

١ـ آ: ـ للجزئيتين

٢ـ قوله: «لأنّ د إسم ذلک الحيوان فكيف يحمل عليه إسمه»

سواء أريد من الإسم مجرّد اللفظ [ن: الاسم] أو مفهوم العنوان، فإنّ الحمل فى الأوّل غير متصوّر، و فى الثانى غير متعارف. و القضية المتعارفة فى العلوم ما يكون الحمل فيها على سبيل الشيوع الذى هو مفاده الاتحاد فى الوجود كما مرّ مراراً، و كذا الكلام فى ما ذكره الشارح سابقاً. و لمـّية كلّ من القسمين غير خاف على الفطن المتدرّب فى الفنّ.

٣ـ ج، ک: جزءاً

حيوان فهو غير حجر" يُنتج أنّ "كلّ إنسان هو غير حجر" فلايحتاج إلى تكثير[1] ضروب و حذف بعض و اعتبار بعض.

ثمّ لّما كان الطرف الأخير أي الأكبر، يتعدّى إلى الطرف الأوّل أي الأصغر، بتوسّط الأوسط، فالجهات في القضيّة الضروريّة البتّاتة تُجعل جزء المحمول في المقدّمتين أو في إحديهما، فيتعدّى إلى الأصغر أي الحكم من الأكبر بتلك الجهة، مثل أنّ "كلّ إنسان بالضرورة هو ممكن الكتابة، و كلّ ممكن الكتابة فهو بالضرورة واجب الحيوانيّة أو ممكن المشي" يُنتج أنّ "كلّ إنسان بالضرورة واجب الحيوانيّة أو ممكن المشي" و لايُحتاج إلى تطويل كثير في المختلطات يعني على ما ذهب إليه المشّاؤون بل الضابط الإشراقي مُقنع. و إنّما سمّاه إشراقياً إمّا لكونه معلوماً بالكشف أو لكونه منسوباً إلى حكماء الشرق.

و السياقان الآخران أي الشكل الثاني و الثالث، ذنابتان لهذا السياق أي للشكل الأوّل، لأنّهما فرعان له، لابتناء بيانهما عليه.

و لنشر إليهما إشارةً خفيفةً على طريقة المشّائين ثمّ نبيّن ما ذكره فيهما على طريقة الإشراقيين فنقول: الشكل الثاني شرطه:

اختلاف مقدّمتيه في الكيف[2] و إلا لحصل الاختلاف الموجب للعقم. و هو صدق

١ـ س: تكثر

٢ـ قول الشارح (ره): «الشكل الثاني شرطه اختلاف مقدمتيه»

محصل هذا القياس حمل محمول واحد على شيئين متغايرين ليحمل أحدهما على الآخر، فيشترط لإنتاجه بحسب كمّية المقدّمتين و كيفيتهما أمران:

[أحدهما] اختلافهما في الكيف، لأنّهما لو اتّفقتا فيه فهما إمّا موجبتان أو سالبتان. و أيّاً ما كان يلزم الاختلاف الموجب للعقم. أمّا إذا كانتا موجبتين فلجواز اشتراك المختلفات و المتفقات في الإيجاب كقولنا: "كلّ إنسان حيوان و كلّ فرس حيوان أو كلّ ناطق حيوان". و الحقّ في الأوّل السلب و في الثاني الإيجاب. و أمّا إذا كانتا سالبتين فلجواز اشتراك المختلفات و المتفقات في السلب كقولنا: "لا شيء من الإنسان بحجر و لا شيء من الفرس بحجر و لا شيء من الناطق بحجر". و الحقّ في الأوّل السلب و في الثاني الإيجاب،

القياس مع إيجاب النتيجة تارةً و مع سلبها أخرى، لاشتراك المتوافقين و المتعاندين[١] فى لازم واحد إيجابى و سلبى مع امتناع السلب فى المتوافقين و الإيجابِ فى المتعاندين.

و كليّة الكبرى، لأنّها لو كانت جزئيّةً جاز توافق الطرفين، كما إذا سلب أحد النوعين عن الآخر و حمل على بعض جنسهما أو حمل الفصل على نوعه و سلب عن بعض جنسه؛ و تباينُهما أيضاً، كما إذا حمل النوع المسلوب عن الآخر على بعض فصله أو سلب الفصل المحمول على نوعه عن بعض نوع آخر.

و عند اعتبار الشرطين يبقى الضروب المنتجة أيضاً أربعة، لإنتاج الكبرى الموجبة الكليّة مع السالبتين، و الكبرى السالبة الكليّة مع الموجبتين:

الأوّل: من كلّيتين و الصغرى موجبة، يُنتج سالبةً كلية كقولنا: "كلّ ج ب، و لا شىء من أ ب، فلا شىء من ج أ".

الثانى: من كلّيّتين و الكبرى موجبة، يُنتج سالبةً كليّة كقولنا: "لا شىء من ج ب،

فلايستلزم القياس شيئاً منهما. و المعنىّ بالإنتاج استلزام الشكل لأحدهما.

و ثانيهما كلّية الكبرى بالبيان الذى ذكره الشارح.

و الضروب المنتجة باعتبار الشرطين أربعة، أمّا بطريق الحذف فلأنّ الشرط الأوّل أسقط ثمانية: الموجبتان مع الموجبتين و السالبتان مع السالبتين. و الثانى أسقط أربعة أخرى: الكبرى الموجبة الجزئيّة مع السالبتين و السالبة الجزئية مع الموجبتين. و أمّا بطريق التحصيل فلأنّ الكبرى الكلّية إمّا موجبة أو سالبة، و الصغرى المخالفة له إمّا كلّية أو جزئية. و يشترط لإنتاجه بحسب الجهة أن لايكونا مطلقتين بالإطلاق العامّ و لا ممكنتين و لا عن خلط منهما، فإنّ المختلفين فى الكيف من المختلطين منهما قد يجتمعان على الصدق كما فى المطلقات لا الممكنات. و لايلزم من اختلافهما تباين الطرفين. و الشىء الواحد بل الشيئان المحمول أحدهما على الآخر قد يوجد شىء يحمل عليه و عليهما بالإيجاب المطلق و يسلب بالسلب المطلق. و قد يعرض الأمران للشيئين المسلوب أحدهما عن الآخر. و لايوجب ذلك أن يكون أحدهما محمولا على الآخر و لا مسلوباً عنه فلايلزم سلب و لا إيجاب فلايلزم نتيجة.

١ـ آ: المتباينين

و كلّ أ ب، فلا شيء من ج أ".

الثالث: من موجبة جزئية صغرى و سالبة كليّة كبرى، يُنتج سالبةً جزئيّة كقولنا: "بعض ج ب، و لا شيء من أ ب، فبعض ج ليس هو أ".

الرابع: من سالبة جزئية صغرى و موجبة كليّة كبرى، يُنتج سالبةً جزئيّة كقولنا: "بعض ج ليس هو ب و كلّ أ ب، فبعض ج ليس هو أ".

و بيان هذه الضروب بالخلف،[1] و هو ضمّ نقيض النتيجة إلى الكبرى لينتج ما

١ـ قوله: «و بيان هذه الضروب بالخلف»

قد نقل الشيخ الرئيس عن قوم أنّهم قالوا: لا حاجة فى إنتاج ضروب هذا الشكل إلى ما ذكر من البيانات، لأنّ الأوسط لما ثبت لأحد الطرفين و سلب عن الطرف الآخر يلزم المباثنة بين الطرفين، فإنّ ب إذا كان مبائناً لآ غير مبائن لـج لميكن ج آ، و العلم به ضرورى.

و زيّف هذا القول بأنّهم إن جعلوه حجّة على الإنتاج لميكن زائدة على نفس الدعوى بل هو إعادة الدعوى بعبارة أخرى، لأنّ معنى المتبائنين و المسلوب أحدهما عن الآخر واحد. و إن جعلوه بيّناً بنفسه لميفرقوا بين البيّن بنفسه و القريب من البيّن، فإنّ البيّن بنفسه ما لايحتاج إلى الفكر، و هذا يحتاج، لأنّ الذهن عند الإنتاج يلتفت ضرورة إلى أن يقول حينئذ لّما كان ب المبائن لآ و التى لميوصف بـآ لميكن آ فقد ردّه إلى البيّن، لأنّه حينئذ حكم على الباء بسلب آ الذى هو عكس الكبرى و حكم بثبوت الباء على ج. و هو بعينه الشكل الأوّل لكن لما ارتدّ إلى البيّن بفكر لطيف و رويّة قليلة اعتقدوا أنّه بيّن بنفسه.

و منهم من استعمل هذا البيان فى سائر الأشكال على أنّه برهان لمىّ فنقول هاهنا مثلاً: الأوسط لّما ثبت للأصغر و سلب عن الأكبر أو بالعكس لزم بالضرورة المبائنةُ الذاتية بين الأصغر و الأكبر. و ذلك هو الشكل الثانى، و هكذا فى كلّ شكل، و لايخفى فساده.

و اعلم أنّ حاصل هذا الشكل راجع إلى الاستدلال بتنافى اللوازم على تنافى الملزومات فيكفى أن يقال من لوازم أحد الطرفين ثبوت الوسط له، و من لوازم الآخر سلبه. و هما متنافيان فيتنافى الملزومات فلايحتاج إلى هذه التكلّفات المذكورة. و لعلّ مقصود القدماء القائلين بما نقل عنهم الرئيس هو هذا المعنى و كذا مقصود القائل من القول الثانى، لا أنّ هذا

يناقض الصغرى، و بعكس الكبرى فى الأوّل، و به و بالافتراض فى الثالث. و هو فرض موضوع المقدّمة الجزئية الموجبة أو السالبة معيّناً لتصير كليّةً، و يحصل المطلوب من قياسين: أحدهما من الشكل الأوّل، و الآخر من ذلك الشكل بعينه و لكن من كليّتين؛ و بعكس الصغرى و جعلها كبرى ثمّ عكس النتيجة فى الثانى.

و يمكن بيان الرابع بالافتراض أيضاً بأن يُفرض البعض من ج الذى ليس هو ب د، فيكون "لا شىء من د ب" لانقلاب الجزئية كليّة محفوظة الجهة، و "كلّ أ ب، فلا شىء من د أ" من هذا الشكل بعينه، ثمّ يضمّ إليه مقدّمة أخرى لزمت من ذلك الفرض و هو "بعض ج د" على أنّها إسمان مترادفان لا على جهة الحمل الحقيقى فنقول: "بعض ج د، و لا شىء من د أ، فليس كلّ ج أ" من رابع الأوّل.

و قد طُعِن فى استعمال الافتراض فى هذا الضرب بأنّ صغراه سالبة، فيجوز صدقها إذا كانت بسيطةً بكذب الموضوع، فلايصدق "بعض ج د" لأنّ الموجبة يستدعى صدقها وجود الموضوع.

هذا، و إن كان الطاعن من الفضلاء الأكابر فهو ضعيف، لأنّ كلّ مفهوم كلّى فيتصوّر له جزئيات يُحمل على كلّ واحد منها حملاً إيجابيّاً،[1] سواء كانت موجودةً أو لم‌تكن، و نحن لانوجب وجود الموضوع فى الموجبة الصادقة إلا على تقدير أن يُحكم فيها بثبوت المحمول فى الخارج. أمّا على غير هذا الوجه فلا، فإنّه[2] يصدق كلّ مُسبَّع شكل، و لو لم‌يوجد شىء من المسبّعات. و من تحقّق الأصول السالفة فى الحمل

الشكل أو غيره بيّن الإنتاج. ثم ما ذكروه إنّما يتمّ لو كانت المقدّمتان ضروريّتين كما هو مذهب المصنّف فتمسّ الحاجة إلى تلك البيانات فى غيرهما.

١ـ قوله: «كلّ مفهوم كلىّ فيتصوّر به جزئيات يُحمل على كلّ واحد منها حملاً إيجابيّاً» فيه منع، و السند ما مرّ تحقيقه، فإنّ شريك البارى و المعدوم و اللاشىء و اللامفهوم و نظائرها ليست لها جزئيات يحمل هى عليها لا فى الذهن و لا فى العين. و الأولى التمسّك فى الجواب بما ذكره ثانياً.

٢ـ آ: لأنه

و الوضع لم‌يشتبه عليه ذلك؛ أو نقول: إن لم‌يكن لج وجود يصدق "لا شيء من ج أ" ضرورة كذب نقيضه، و هو "بعض ج أ" لعدم الموضوع، و حينئذ يصدق "ليس بعض ج أ" لاستلزام صدق الكليّة صدق الجزئيّة، و هو المطلوب. و إن كان لج وجود يتمّ برهان الافتراض، و يلزم صدق "بعض ج ليس أ" فالمطلوب لازم سواء لج وجود أو لا.

و أمّا الشكل الثالث[1] فشرطه موجبيّة الصغرى ـ لأنّها لو كانت سالبةً جاز توافق

١ـ قال الشارح العلاّمة: «و أمّا الشكل الثالث فشرطه»

حاصل هذا الشكل وضع موضوع واحد لأمرين متغايرين لموضع [س: لتوضع] أحدهما للآخر. و الشرط فی كون قرائنه منتجة أمران: أحدهما أن يكون الصغرى موجبة أو ما فی حكمها كما سبق فی الشكل الأوّل. و الثانی أن يكون فيها مقدّمة كلّية.

أمّا لزوم الشرط الأوّل فلأنّ الأصغر إذا كان مبائناً للأوسط بالسلب كالفرس مثلاً للإنسان فلايعلم أنّ الأكبر المحمول على الأوسط هل يلاقيه كالحيوان أو يباينه كالناطق كقولنا: "لا شيء من الإنسان بفرس و كلّ إنسان حيوان أو ناطق". و كذلك المسلوب عنه كالصهّال تارة و الحجر أخرى كقولنا: "لا شيء من الإنسان بفرس و لا شيء من الإنسان بصهّال أو حجر" و الصادق فی الأوّلين الإيجاب و فی الآخرين السلب، و الاختلاف يوجب العقم.

و أمّا لزوم الشرط الثانی فلأن يتحد مورد الحكمين من الأوسط فيتعدّى الحكم بالأكبر إلى الأصغر. فلو كانتا جزئيتين جاز أن يختلف المحكوم عليه من الأوسط فی المقدّمتين فلم‌يكن المحكوم عليه بالأصغر نفس المحكوم عليه بالأكبر لعدم مجمع بينهما و جاز أن لايختلف. و الاختلاف فی النتيجة يكشف عن عقمه، كما نقول إذا كانت الكبرى موجبة: "بعض الحيوان إنسان و بعضه ناطق أو فرس". و الحقّ فی الأوّل الإيجاب و فی الثانی السلب؛ أو نقول إذا كانت سالبة: "بعض الحيوان إنسان و بعضه ليس بناطق أو ليس بفرس". و الحقّ فی الأوّل الإيجاب و فی الثانی السلب.

و القرائن المحتملة بعد هذين الشرطين لاتكون إلا ستّاً من الستّ عشرة، لأنّ أوّلهما أسقط ثمانية منها و ثانيهما أسقط قرينتين، و بالتحصيل الصغرى الموجبة الكلّية يقترن بكل

الطرفين و إن سُلب النوع و فصله عمّا يباين جنسه، أو سُلب أحد النوعين عن الآخر و حمل فصله عليه ـ و كليّة إحدى مقدّمتيه، و إلا لجاز أن يكون البعض المحكوم عليه بالأصغر غير البعض المحكوم عليه بالأكبر، فلايحصل الاندراج.

و ضروبه المنتجة حينئذ ستّة هى الحاصلة من الصغرى الموجبة الكليّة مع المحصورات الأربع و الصغرى الموجبة الجزئية مع الكليّتين. و لميّته لاتخفى على الفطن.

الأوّل: من موجبتين كليّتين، يُنتج موجبة جزئية كقولنا: "كلّ ب ج، و كلّ ب أ، فبعض ج أ".

الثانى: من كلّيّتين و الصغرى موجبة، يُنتج سالبة جزئية كقولنا: "كلّ ب ج، و لا شيء من ب أ، و فبعض ج ليس هو أ". و لايلزم المطلوب فى هذين الضربين كلّيّاً، لاحتمال أن يكون الأصغر أعمّ من الأوسط، و يكون الأوسط فى الضرب الأوّل مساوياً للأكبر؛ و فى الضرب الثانى مشاركاً للأكبر فى الاندراج تحت الأصغر حتّى يجب حينئذ أن يكون الأصغر أعمّ من الأكبر فى كلّ واحد من هذين الضربين، فيمتنع حمل الأكبر بالإيجاب على كلّ الأصغر فى الضرب الأوّل و بالسلب فى الضرب الثانى. مثال الأوّل قولنا: "كلّ إنسان حيوان و كلّ إنسان ناطق". مثال الثانى إذا بدّلنا بالكبرى قولنا: "و لا شيء من الإنسان بفرس". و لايصدق "كلّ حيوان ناطق" و "لا شيء من الحيوان بفرس". و متى لم‌ينتج هذان الضربان النتيجة الكليّة لم‌يُنتجها شيء من الضروب الباقية، لكون كلّ من الأربعة الباقية أعمّ من كلّ واحد من هذين.

الثالث: من موجبتين و الصغرى جزئيّة، يُنتج موجبة جزئية كقولنا: "بعض ب ج، و كلّ ب أ، فبعض ج هو أ".

الرابع: من موجبتين و الكبرى جزئية، يُنتج موجبة جزئيّة كقولنا: "كلّ ب ج، و بعض ب أ، فبعض ج أ".

الخامس: من موجبة جزئية صغرى و سالبة كليّة كبرى، يُنتج: سالبة جزئية

المحصورات الأربع و الموجبة الجزئية يقترن بالكلّيتين منها فالجميع ستة.

كقولنا: "بعض ب ج، و لا شيء من ب أ، فبعض، ج ليس هو أ".

السادس: من موجبة كلية صغرى و سالبة جزئية كبرى ينتج سالبة جزئية كقولنا: "كل ب ج، و بعض ب ليس هو أ فبعض ج ليس هو أ".

بيان هذه الضروب بالخلف، و هو ضمّ نقيض النتيجة إلى الصغرى ليُنتج ما يناقض الكبرى، و بعكس الصغرى في الثلاثة الأوّل و الخامس، و عكس الكبرى و جعلها صغرى؛ ثمّ عكس النتيجة في الرابع، و بالافتراض في الذي إحدى مقدّمتيه موجبة جزئية و في السادس، سواءً كانت السالبة المستعملة فيه مركّبة أم لا لما تقدّم. فظهر أنّ هذا الشكل لايُنتج إلا جزئية،[1] كما أنّ الثاني لايُنتج إلا سالبة.

١ـ قوله: «أنّ هذا الشكل لاينتج إلا جزئية»

و ذلك لأنّ الأصغر المحمول على الأوسط يحتمل أن يكون أعمّ منه كالحيوان على الإنسان. و حينئذ لايكون ملاقاة الأكبر كالناطق و لا مباينه كالفرس إلا القدر الذى كان ملاقياً منه للأوسط. فإذا قلت:" كلّ إنسان حيوان، و كلّ إنسان ناطق" لم‌يلزم أن يكون كلّ حيوان ناطقاً بل لزم أن يكون بعضه ناطقاً بأن يعكس الصغرى. و ذلك لأنّ قياسات هذا الشكل ليست كاملة فيحتاج إلى تكميل. و ذلك بعكس الصغرى إذا كانت كبراها كليّة حتى يصير حينئذ بالارتداد إلى الشكل الأوّل كاملاً بيّناً، لأنّ هذا الشكل لايخالف الأوّل إلا بوضع الحدود في الصغرى، كما أنّ الثاني لم‌يخالفه إلا بوضع الحدود في الكبرى. فكلّما [ن: و كلّما] كانت الكبرى كلّية فيه و عكست الصغرى ارتدّ الاقتران إلى الأوّل. و أمّا إذا كانت الكبرى جزئيّة لم‌ينعكس عكس الصغرى، لأنّها إذا عكست صارت جزئية. و لا قياس من جزئيتين بل يجب أن يعكس الكبرى و يجعل صغرى حتى يرتدّ إلى الأوّل ثم يعكس النتيجة، مثاله:" كلّ ب ج و بعض ب آ فبعض ج آ" لأنّ الكبرى ينعكس إلى "بعض آ ب" و ينتج مع الصغرى على هيئة الضرب الثالث من شكل الأوّل: "بعض آ ج" و يعكس إلى" بعض ج آ".

و هذا الطريق أى طريق العكس جار في خمسة ضروب من الستة المذكورة. و قد بقي ضرب واحد لايتبيّن بالعكس. و ذلك حيث يكون الكبرى جزئيّة و سالبة، فإنّها لاتنعكس أصلاً، و صغراها تنعكس جزئية فلاينتظم منهما قياس بل إنّما يتبين بطريق الافتراض أو

فهذه طريقة المشّائين فى بيان الشكلين الثانى و الثالث و عدد ضروبهما و شروطهما إلى غير ذلك. و أمّا طريقة الإشراقيين فى بيان الثانى فهى المشار إليه بقوله:

و هاهنا قاعدة[1]

بطريق الخلف، لأنّ الخلف جار فى الجميع كما أرشدك الشارح إليه.

و أمّا رعاية الجهة فى هذا الشكل فقد أشار إليه الشيخ الرئيس بقوله: «إنّ العبرة فى الجهة المنحفظة ـ و هى التى يتعيّن فى الشكل الأوّل فيها على قياس ما أوردناه ـ إنّما هى للكبرى. أمّا فى ما يتبيّن بعكس صغراه فذاك ظاهر. أمّا فى ما يتبيّن بعكس الكبرى فيتبيّن ذلك بالافتراض بأن يفرض بعض ب الذى هو آ حتى يكون كلّ د فيكون د آ فنقول حينئذ: كلّ د ب، و كلّ ب ج، فكلّ د ج، و يقترن إليه: و كلّ د آ فينتج بعض ج آ. و الجهة ما يوجبه جهة قولنا: كلّ د الذى يوجبه بعض ب آ» انتهى.(شرح‌الاشارات ۱/ ۲۷۰)

و الكلام فى شرائط إنتاج الاشكال بحسب جهات المقدّمات و بيان جهة النتيجة فى المختلطات طويل خارج عن طور حكمة الإشراق و سيرة الشيخ المدوّن لها (قدّس سرّه) و لهذا أهملها الشارح و طوى الكلام عنها أصلاً.

۱ـ قوله (رضى الله عنه): «و هاهنا قاعدة»

غرض الشيخ من هذه القاعدة بيان حقيقة إنتاج الشكل الثانى على طريقة الإشراقيين. و اعلم أنّه كما أنّ الشكل الأوّل قرائنه منحصرة عندهم فى ضرب واحد مؤلّف من موجبتين كلّيتين كذلك هذا الشكل منحصر عندهم فى ضرب واحد بقوله: «إذا كانت قضيتان محيطتان مختلفتا الموضوع» إشارة إلى هيئة الشكل الثانى، و هو أن يكون الأصغر موضوع إحدى المقدّمتين و الأكبر موضوع الأخرى.

و قوله: «يستحيل إثبات محمول أحدهما على الآخر» إشارة إلى كون الأوسط فى إحديهما ثابتاً لموضوعها و فى الأخرى مسلوباً عنه بالامتناع أو سلبه ثابتاً له بالضرورة على اختلاف الطريقتين [الطرفين خ‌ل] حتى يكون القضيتان متخالفتين فى الكيف أو فى حكم المتخالفتين. مثاله: "كلّ آ ب، و كلّ ج ليس ب أو لا شىء من ج ب بالضرورة" ينتج

[في إنتاج الشكل الثاني على طريقة الإشراقيين]

و هي أنّه إذا كانت قضيّتان محيطتان مختلفتا الموضوع يستحيل إثبات محمول إحديهما على الأخرى أى على موضوع الأخرى **من جميع الوجوه نحو:** "كلّ إنسان حيوان، و لا شيء من الإله بحيوان" **أو من وجه واحد نحو:** "كلّ صهّال فرس، و لا شيء من الإنسان بفرس" لأنّ الفرس لايباين الإنسان من جميع الوجوه كما باين الحيوان الإله بل من وجه واحد، و هو كونه صهّالاً.

فنعلم يقيناً أنّه لو كان أحدهما[1] أى أحد الموضوعين، **ممّا يتصوّر أن يدخل تحت**

"كلّ آ ليس ج أو لا شيء من آ بـج بالضرورة".

١ــ قوله: «فنعلم يقيناً أنّه لو كان»

استدلال على كون النتيجة سالبة كلّية ضرورية أو ما فى حكمها فى صورة قياس استثنائى مقدّمه حملية موجبة ممكنة و تاليه حملية سالبة ضرورية، ينتج باستثناء نقيض التالى نقيض المقدم من حملية سالبة ضرورية أو ما فى حكمها. و هو قوله: «فيمتنع إذن أن يوصف أحدهما بالآخر» أى لو أمكن قولنا: "بعض آ ج" لما استحال بل جاز قولنا: "بعض ج ب" و التالى باطل لمناقضة قولنا: "لا شيء من ج ب بالضرورة" فكذا المقدم، و هو "بعض آ ج بالإمكان" فيكون نقيضه حقّاً، و هو: "لا شيء من آ ج و كلّ آ ليس بـج بالضرورة" و هو المطلوب.

و إنّما قال: «و النتيجة ضرورية بتّاتة» لأنّه يدلّ فيها امتناع ثبوت المحمول للموضوع بضرورة ثبوت سلبه للموضوع.

هذا إذا كانت الجهة فى المقدّمتين ضرورة بالأصالة، و أمّا إذا لميكن كذلك فقد وصّى الشيخ باستعمال القانون الإشراقى فى المقدّمتين. و هو جعل الجهات و السلوب أجزاء للمحمول فيهما لينتجا موجبة ضرورية بتّاتة بشرط أن يكون الجهة المجعول جزءاً فى محمول إحديهما غير الجهة المجعول جزءاً فى محمول الأخرى عند ما كانتا موجبتين محصّلتين كقولك:"كلّ إنسان بالضرورة ممكن الكتابة، و كلّ حجر بالضرورة ممتنع الكتابة". و ذلك لأنّ من شرائط هذا الشكل فى هذه الطريقة اختلاف المقدّمتين فى الكيف بأحد الوجهين بأن يكون أحدهما موجبة محصّلة و الأخرى سالبة بسيطة أو يكونا موجبتين لكن يكون

الآخر ما استحال عليه أى على الموضوع الداخل تحت الآخر **محموله** أى محمول الآخر، لأنّ المحمول على المحمول على الشيء محمول على ذلك الشيء، **فيمتنع إذن أن يوصَف أحدهما** أى أحد الموضوعين، **بالآخر، أيّهما جُعل موضوعاً في النتيجة و أيّهما حُملَ هاهنا، فالنتيجة ضروريّة بتّاتة نحو**: "بالضرورة لا شيء من الإنسان بإله، أو لا شيء من الإله بإنسان" و كذا "لا شيء من الصّهال بإنسان، أو لا شيء من الإنسان بصهّال" **لامتناع حمل محمولها أو وجوب السلب فيها** أى و إنّما كانت نتيجة هاتين القضيّتين ضروريّة بتّاتة، لامتناع حمل محمول هذه النتيجة، و هو أحد الموضوعين على موضوعها، و هو الموضوع الآخر، أو لوجوب السلب فى النتيجة، لوجوب سلب أحد الموضوعين عن الآخر لتباينهما.

فما يكون في المقدّمتين من جهات أو سلوب فيجعل[1] جزءاً للمحمول مثل قولك: "كلّ إنسان بالضرورة ممكن الكتابة" فإنّه جُعل فيها جهة الإمكان جزءاً للمحمول. **و "كلّ حجر بالضرورة هو ممتنع الكتابة"** فإنّه جُعل فيها السلب الضرورى جزءاً للمحمول، بأن جعل بدله الامتناع، **فيعلم أنّ الإنسان بالضرورة ممتنع الحجريّة.**

و حينئذ لايُشترط اتّحاد المحمول أيضاً[2] من جميع الوجوه في هذا السياق خاصّة أى و للزوم النتيجة عن المشتركين فى محمول غير متّحدين من جميع الوجوه ـ كممكن الكتابة و ممتنع الكتابة ـ لايُشترط اتّحاد المحمول فى هذا السياق، و هو الشكل الثانى

محمول إحديهما فقط مشتملاً على سلب. و أمّا فى الجهة بأن يكون الجهة المجعولة جزء المحمول إحديهما غير الجهة المجعولة جزء محمول الأخرى.

١ ـ س: فيجعلها

٢ ـ قوله: «لايشترط اتحاد المحمول»

معناه أنّه قد ظهر مما ذكر أنّ الحدّ الأوسط لايجب تكرّره بتمامه فى هذا الشكل، لكون السلب جزءاً فى أحد المحمولين دون الآخر أو يكون الوجوب أو الإمكان أو الامتناع جزءاً فى أحدهما و غيره فى الآخر، بل يكفى فى الإنتاج اشتراك الوسطين فى جزء واحد هو غير الجهة أو السلبَ المجعول جزء المحمول.

خاصّة[1] كما ذهب إليه المشّاؤون. و معنى قوله: «أيضاً» أنّه لايُشترط اتّحاد المحمول فى هذا الشكل كما لايشترط اختلاف مقدّمتيه فى الكيف عند الإشراقيّين بخلافهما عند المشّائين، **بل إنّما يُعتبر الشركة في ما وراء الجهة المجعولة جزء المحمول**، كاشتراك المحمولين المذكورين فى الكتابة التى هى وراء الجهة المجعولة جزء المحمول، و هى الممكن فى الأولى و الممتنع فى الثانية.

و يجوز تغاير جهتي القضيّتين فيه[2] أى فى هذا السياق، و هو الشكل الثانى. **و مخرجه من السياق الأوّل** أى بيانه بالشكل الأوّل و كيفية ردّه إليه، **أنّ هذين القولين قضيّتان استحال على موضوع إحديهما ما أمكن على موضوع الأخرى، و كلّ قضيّتين استحال على موضوع إحديهما ما أمكن على موضوع الأخرى فموضوعاهما بالضرورة متباينان، ينتج أنّ هذين القولين قضيّتان موضوعاهما بالضرورة متباينان.**

و كذا أى و كذا يلزم تبايُن الموضوعين، **إذا كان في البتّاتة محمول إحديهما** أى ما هو محمول فى الأصل **ممكن النسبة** نحو: "كلّ إنسان بالضرورة ممكن الكتابة"، **و في الأخرى واجب النسبة** نحو: "كلّ حجر بالضرورة غير كاتب". و إنّما يلزم تباين الموضوعين لكون القضيّتين بالصفة المذكورة، إذ يستحيل على موضوع إحديهما ما أمكن على موضوع الأخرى، **فإنّ وجوب النسبة يمتنع على الأولى** أى على الموضوع الأولى **و الإمكان على الأخرى** أى على موضوع الأخرى.

١ـ س: من جميع الوجوه

٢ـ قوله: «و يجوز تغاير جهتى القضيتين»

غرضه أنّ تغاير الجهة بين القضيّتين فى هذا الشكل يغنى عن الاختلاف فى الكيف بينهما، فأقام حجّة عليه من الشكل الأوّل. و يحتمل أيضاً أنّه لمّا بيّن إثبات كون السياق الثانى قياساً منتجاً بطريق القياس الشرطى الاستثنائى أراد أن يخرج ذلك مخرج القياس الاقترانى الحملى من الشكل الأوّل، لأنّه أوفق للطبع و لأنّه المذكور بيانه من قبل دون الاستثنائى. و الأوّل أولى فإنّه يستخرج هذا السياق مخرج القياس الاستثنائى و لو كان المطلوب ذلك لزم التكرار.

و لهذا لايصدق "بالضرورة كلّ إنسان كاتب، و لا بالإمكان كلّ حجر غير كاتب". و إذا لزم تباين الموضوعين كانت النتيجة ضروريّةً بتّاتة نحو: "لا شيء من الحجر بإنسان بالضرورة".

و كذلك أى فى البتّاتة، **إذا كان محمول إحديهما ممكن**[1] **النسبة نحو**: "كلّ إنسان بالضرورة ممكن الكتابة" **و الأخرى ممتنع النسبة نحو**: "كلّ حجر بالضرورة **فهو ممتنع** الكتابة" **فكان على ما قلنا** من لزوم تباين الموضوعين و إنتاج النتيجة الضروريّة. و هى أنّ "الإنسان بالضرورة ممتنع الحجريّة" كما ذكر. **و إن كان في هذا السياق جزئيّة فلتجعل كليّةً كما سبق**، لتصير القضايا المستعملة فيه كلّها محيطة كليّة موجبةً، لصيرورة السلب جزء المحمول بتّاتة، لصيرورة الجهة جزءه.

و لسنا نوجب أن نعمل في آحاد مقدّمات العلوم هذا العمل، و هو جعل الجزئى كليّاً و السالب موجباً و غير الضرورى ضروريّاً، **بل إذا عملنا القانون** أى فى جعل كلّ واحد من الثلاثة آخر، **هاهنا**. **فكلّ مقدّمتين صادفنا هما على هذا القانون**، و هو كونهما مختلفتى الموضوع بحيث يستحيل إثبات محمول إحديهما على موضوع الأخرى، سواء كانت إحديهما موجبة أو كليّة أو ضروريّة، و الأخرى سالبة أو جزئية أو غير ضروريّة، **علمنا أنّ حالهما كما سبق** أى من كونهما محيطتين موجبتين ضروريّتين يستحيل إثبات محمول إحديهما لموضوع الأخرى، و مستلزمتين لتباين الموضوعين و إنتاج النتيجة الضروريّة. و لهذا اكتفينا به فى هذا السياق **و تركنا التطويل** أى تطويل المشّائين، **على أصحابه في الضروب**، و هى أنّ المنتج منها فيه أربعة، **و البيان** أى فى بيان إنتاج الضروب، **و الخلط**[2] أى الاختلاطات.

و لهذا أى و لهذا السياق، **مخرج** أى بيان **من الشّرطيّات من أنّه لوكان موضوعا هاتين المقدّمتين لمّا يصحّ دخول أحدهما في الآخر، فما وجب على جزئيّات أحدهما ما أمكن على جزئيّات الآخر أو امتنع، و يستثنى نقيض التالي** و هو أنّه وجب على

١ـ آ: واجب

٢ـ س: الخلطة

جزئيات أحدهما ما أمكن أو امتنع على جزئيّات الآخر، لنقيض المقدّم، و هو أنّ موضوعى هاتين المقدّمتين ممّا يمتنع دخول أحدهما فى الآخر. فهذه طريقة الإشراقيّين فى بيان الشكل الثانى. و أمّا طريقتهم فى بيان الشكل الثالث فهى المشار إليها بقوله:

قاعدة

[في إنتاج الشكل الثالث على طريقة الإشراقيين]

و إذا وجدنا شيئاً واحداً معيّناً كالأوسط فى الثالث، **وصف بمحمولين** أى بمحمول الصغرى و هو الأصغر، و محمول الكبرى و هو الأكبر، **علمنا أنّ شيئاً** واحداً، **من أحد المحمولين** أى من الأصغر، **موصوف بالمحمول الآخر** أى بالأكبر، **ضرورة مثل أن يكون زيد حيواناً و زيد إنساناً، علمنا أنّ شيئاً من الحيوان إنسان بل و شيء من الإنسان حيوان على أيّ طريق كان** أى تأليف المقدّمتين. و المعنى أنّه سواء كان "زيد حيوان" صغرى و "زيد إنسان" كبرى أو كان بالعكس، فإنّه يُنتج إلا أنّ الأوّل يُنتج أنّ شيئاً من الحيوان إنسان، و الثانى أنّ شيئاً من الإنسان حيوان.

و إذا كان هذا الشيء المعيّن أى الأوسط **معنى عامّاً** أى كلّيّاً كالإنسان لا جزئيّاً كزيد على ما هو فى المثال الأوّل، **فيجعل مستغرقاً** أى للجزئيّات لتصير الصغرى و الكبرى محيطتين، **كقولنا: "كلّ إنسان حيوان و كلّ إنسان ناطق" فصار هذا الحصر لشيء معيّن موصوف بالأمرين** أى الحيوان و الناطق، **فيلزم أن يكون شيء من أحدهما هو الآخر** أى "بعض الحيوان ناطق" و هو المطلوب.

و إذا كان بعض من شيء موصوفا بأحد المحمولين كقولنا: "بعض الحيوان إنسان" **أو كليهما** كقولنا: "بعض الإنسان كاتب بالفعل، و بعض الإنسان ضاحك بالفعل" و عُيِّنَ ذلك البعض، **فجُعِل مستغرقاً كان هذا**، و هو كون الحصر لشيء معيّن موصوف بالأمرين، **حالَه؛ و يجعل السلب أيضاً جزء المحمول فينتقل إلى النتيجة** نحو: "كلّ إنسان حيوان و كلّ إنسان فهو غير الحجر" ليُنتج: "بعض الحيوان فهو غير حجر". و يكون

أى بعد جعل السلب جزء المحمول، الأوسط موصوفاً بالطرفين في جميع المواضع في هذا السياق دون الحاجة إلي سالب.

و إذا كان المقدّمتان فيهما السلبان فجُعِلَ السلبان جزء المحمولين، صحّ أيضاً كما في قولك: "كلّ إنسان هو لاطائر و كلّ إنسان هو لا فرس" جاءت النتيجة موجبة، و هو أنّ شيئاً مّا يوصَف بأنّه لا طائر هو لافرس. و هو ظاهر غنيّ عن التفسير.

و إن كان إحدى المقدّمتين مستغرقة كقولنا: "كلّ إنسان حيوان" و الأخرى غير مستغرقة كقولنا: "بعض الإنسان كاتب بالفعل" بعد الشركة في الموضوع يجوز، إشارة إلى أنّ هذا الشكل لايحتاج إلى كليّة الكبرى، بل يكفى كليّة إحدى المقدّمتين، فإنّ البعض داخل في الكلّ، فيتعيّن كون شيء واحد موصوفاً بالمحمولين. و يلزم اتصاف شيء من أحد المحمولين بالآخر، و هو المطلوب. و لايلزم اتصاف كلّ واحد من المحمولين بالآخر في هذا السياق أى و لايُنتج هذا الشكل كلّياً، فإنّ المحمولين أو أحدهما ربّما يكون أعمّ من الموضوع الذي هو الأوسط و الطرف الآخر.

مثال الأوّل: "كلّ إنسان جسم، و كلّ إنسان حيوان" و مثال الثانى: "كلّ إنسان حيوان، و كلّ إنسان ناطق". فلايلزم اتصاف كلّ أحدهما بالآخر نحو: "كلّ جسم حيوان، و كلّ حيوان ناطق" بل شيء من أحدهما هو الآخر نحو: "بعض الجسم حيوان، و بعض الحيوان ناطق".

و إذا جعلنا الجهات و السلوب أجزاء المحمول في المقدّمتين حصل الاستغناء عن ضروب كثيرة و مختلطات لحصول الاكتفاء بضرب واحد. و هو الأوّل، لرجوع القضايا كلّها إلى الموجبة الكليّة الضروريّة.

و مداره أى و مدار هذا الشكل، على أمر واحد، و هو تيقّن اتصاف شيء واحد هو الأوسط الموضوع فى المقدّمتين، بشيئين هما الأصغر و الأكبر. و مخرجه أى بيانه، من الشكل الأوّل هو أنّ هذين القولين أى الصغرى و الكبرى، قضيّتان فيهما شيء مّا وُصفَ بكلا المحمولين. و كلّ قضيّتين فيهما شيء مّا وُصفَ بكلا المحمولين فبعض موصوفات أحد المحمولين يوصف بالآخر. فهذان القولان هكذا حالهما أى بعض

موصوفات أحد محموليهما يوصف بالآخر، **و قد الحذف عنّا التطويلات** أى التى ذكرها المشّاؤون من تكثير الضروب و بياناتها و الاختلاطات إلى غير ذلك.

فصل
.في الاقترانيّات الشرطيّة

و الشرطيّات أيضاً قد تؤلّف منها أقيسة اقترانيّة،[1] كما قد أُلّفت من الحمليّات، و إليه الإشارة بقوله: «أيضاً». و أقسامها خمسة، لأنّها إمّا أن تركّب عن المتّصلات أو المنفصلات أو الحملي و المتّصل أو الحملى و المنفصل، أو المتصل و المنفصل. و الأقرب إلى الطبع هو المركّب من المتصلين.

و الأوسط إمّا جزء تامّ من كلّ واحدة من المقدّمتين أو جزء غير تامّ من كلّ منهما أو تامّ من إحديهما غير تامّ من الأخرى. فإن كان تامّاً من كلّ منهما فينعقد فيه الأشكال الأربعة، لأنّه إن كان تالياً فى الصغرى مقدّماً فى الكبرى فهو الشكل الأوّل، و إن كان بالعكس فهو الرابع، و إن كان تالياً فيهما فهو الثانى، و إن كان مقدّماً فيهما فهو الثالث، **كقولك في المتصلات** أى فى الاقترانى المركب من المتّصلات، و الشركة فى جزء تامّ: **"كلّما كانت الشمس طالعة، فالنهار موجود و كلّما كان النهار موجوداً فالكواكب خفيّة" ينتج: "كلّما كانت الشمس طالعةً فالكواكب خفيّة"** لأنّ نتيجة هذا القسم متّصلة مقدّمها مقدّم الصغرى، و تاليها تالى الكبرى.

١ـ قوله: «و الشرطيات أيضاً قد يؤلّف منها أقيسة أقترانية»

كما أنّ الأحكام الحملية ينقسم إلى فطريّات و نظريات يحتاج إلى الحجّة كذلك الشرطيات قد يكون فطرية كقولنا: "إن كانت الشمس طالعة فالنّهار موجود" و قد يكون نظرية كقولنا: "متى وجدت الحركة المستقيمة وجد محدّد الجهات". فمسّت الحاجة إلى معرفة الأقيسة الشرطية الاقترانية. و ينعقد فيها الأشكال الأربعة، لأنّ الأوسط إن كان تالياً فى الصغرى مقدّماً فى الكبرى فهو الشكل الأوّل و إن كان بالعكس فهو الرابع و إن كان تالياً فيهما فهو الثانى و إن كان مقدّماً فيهما فهو الثالث.

و إنّما ذكر هذا الضرب دون غيرها لأنّه لم‌يذكر فى هذا الكتاب إلا المهمّات. و هى ما يكون كثير الاستعمال. و لهذا لم‌يذكر أيضاً المركّب من المنفصلتين و من المنفصل و الحملى و من المتّصل و المنفصل، لقلّة استعماله بالنسبة إلى القسم الثالث المركّب من الحملى و المتّصل، و لهذا ذكره.

و قد شُكِّكَ على هذا الاقتران[١] بأنّ ملازمة الكبرى فى نفس الأمر، فجاز أن لاتبقى على تقدير ثبوت الأصغر إذا كان ممتنعاً فى نفسه. و تمثّلوا عليه من أفضل

١ـ قول الشارح: «و قد شكّک على هذا الاقتران»

قد أورد الشيخ الرئيس فى الشفاء شكّاً آخر على الشكل الأوّل من لزوميتين. و هو أنّه يصدق قولنا: "كلّما كان الاثنان فرداً كان عدداً و كلّما كان عدداً كان زوجا" مع أنّ النتيجة و هو قولنا: "كلّما كان الاثنان فرداً كان زوجاً" كاذبة.

و للقوم فى حلّ هذا الشكّ مسلكان أحدهما من جهة الصغرى و الآخر من جهة الكبرى. فالمسلك الأوّل ما سلكه فى الشفاء من أنّ الصغرى كاذبة بحسب الأمر نفسه على مقتضى القاعدة السابقة فى الشرطيات. و أمّا بحسب الإلزام فيصدق النتيجة فإنّ من يرى أنّ الاثنين فرد فلابدّ من أن يلتزم أنّه زوج أيضاً.

و المسلك الثانى ما ذكره غيره و هو أنّ الكبرى إن أخذت اتفاقية فالقياس غير منتج، لأنّ شرط كونه منتجاً للإيجاب أن يكون الأوسط مقدّماً فى اللزومية دون الاتفاقية و إن أخذت لزومية فهى ممنوعة الصدق. و إنّما يصدق لو لزم زوجية الاثنين عدديته على جميع الأوضاع الممكنة الاجتماع مع العدد. و ليس كذلك، إذ من الأوضاع الممكنة الاجتماع مع العددية كونه فرداً. و الزوجية ليست بلازمته على هذا الوضع.

و ضعّف شارح المطالع هذا الجواب بوجهين:

أحدهما قوله: «لأنّا نختار أنّ الكبرى لزومية، فإنّه كلّما كان الاثنان عدداً لكان موجوداً لزومية ضرورة أنّ عددية الاثنين يتوقّف على وجوده. و كلّما كان الاثنان موجوداً كان زوجاً لزومية أيضاً، لأنّ تحقّق الاثنينية يقتضى الزوجية فلو أنتج اللزوميتان أنتج القياس تلك الكبرى لزومية أيضاً».

و الثانى قوله: «و أيضاً المقدّم ليس هو العددية مطلقاً بل عدديّة الاثنين. و الفردية ليس

مما أمكن اجتماعه مع عددية الاثنين، لأنّه مناف للاثنين. فزوجية الاثنين لازمة لعدديّته على جميع الأوضاع الممكنة الاجتماع معها فيصدق لزومية». (شرح المطالع٢٨٥)

أقول: فى كلا قوليه ضعف، أمّا الأوّل فلأنّ كون هذه الكبرى لزومية باطل. و ما ذكره فى بيانه مقدوح، إذ اللزومية ما يقتضى ذات مقدّمها بما هى هى تاليها بأن يكون بينهما علاقة العلّية و المعلولية. و ليس العامّ علّة للخاصّ فليس العدد علّة مقتضية للزوجية. فالعلاقة بين عددية الاثنين و زوجيّته اتفاقية. نعم الزوجية تقتضى العددية دون العكس، و كذا الاثنينية تقتضى كلّاً من العددية و الزوجية و لايقتضى شيء منهما الاثنينيّة.

و أمّا ما ذكره فى بيانه من قوله: «كلّما كان الاثنان عدداً لكان موجوداً» فهو ممنوع على الوجه الكلّى بل الصحيح أن يقال: كما كان الاثنان عدداً بحسب الأوضاع الممكنة الوقوع فى الخارج فهو موجود لا مطلقاً. أو لاترى أنّ كون المفروض من الطيور كالعنقاء جوهراً لايوجب وجوده فى الخارج، و كذا كون جبل من الياقوت أو بحر من الزيبق جوهراً لايستلزم كونه موجوداً فى الخارج و إلا فمن علم كون شيء جوهراً علم كونه من الموجودات و ليس كذلك. و كذا غير الجوهر من الذاتيات. فليس يلزم من مجرّد كون كلّ اثنين عدداً كون كلّ اثنين موجوداً فى الخارج.

و كذا قوله المقدّم: «ليس هو العددية مطلقاً» إلى آخره لايوجب ما ادّعاه، فإنّ العددية التى وضعت فى الكبرى لو كانت هى بعينها التى حملت فى الصغرى لميلزم أن يكون زوجاً سواء كانت للاثنين أو لغيره، فإنّ كون الاثنين عدداً على جميع التقادير التى منها كونه فرداً ليس بحقّ، و إن لميكن العددية التى فى الكبرى عين التى فى الصغرى لميتكرّر الأوسط فلميتعدّ الحكم بالزوجية عليها إلى الاثنين الذى هو الأصغر.

ثمّ ذكر هذا الفاضل بحثاً آخر هاهنا على إنتاج اللزوميتين. و هو أنّه إن جاز المنافاة بين طرفى الملازمة فعدم إنتاج اللزوميتين ظاهر، لأنّ الحكم فى الكبرى بلزوم الأكبر للأوسط على الأوضاع الممكنة الاجتماع معه. و الأصغر لـمّا جاز أن يكون منافياً للأوسط لميندرج تحت الأوسط فلاينتج لعدم الاندراج. و إن لميجز المنافاة ففى الإنتاج نظر، لأنّا إذا اعتبرنا فى الكلّية لزوم التالى للمقدّم على جميع الأوضاع الممكنة فلايخلو إمّا أن يعتبر لزومه لكلّ وضع منها أو لايعتبر لزومه لكل وضع منها. فإن لميعتبر لمينتج الشكل الأوّل

أصلاً فضلاً عن غيره، لأنّ المعلوم فى الكبرى لزوم الأكبر للأوسط على جميع الأوضاع لكن الأصغر من أوضاع الأوسط فجاز أن لايلزمه الأكبر. و إن اعتبر لزوم التالى لسائر الأوضاع فتعقّل الموجبة الكلّية يتوقّف على اعتبار لزومات غير معدودة لأوضاع غير معدودة، و إنّه متعسّر أو ممتنع فما ظنّك بإثباتها. و أيضاً لزوم التالى بالقياس إلى كلّ من الأوضاع إن كان جزئياً عاد الإشكال على الإنتاج، إذ غاية ما فيه لزوم الأكبر للأصغر جزئياً. و إن كان كلياً عاد الكلام فيه، فيتوقف اعتبار لزوم كلّى على اعتبار لزومات كلّية غير متناهية و إنّه محال.

أقول فى الجواب: إنّا نختار من التقسيم الأوّل ثانى شقّيه و نختار من تقسيمه الثانى شقاً آخر، و هو لزوم التالى لطبيعة المقدّم من حيث هى تلك الطبيعة. فأينما تحقّقت طبيعة المقدّم اقتضت لزوم التالى بذاتها من غير مدخلية لخصوصية شىء من الأوضاع فى اقتضائها إيّاه بل سائر الأوضاع يصلح لأن يكون ظروفاً لاقتضائها إيّاه لا قيوداً أو عللاً للاقتضاء. و تعقّل الموجبة الكلّية اللزومية على ما صوّرناه لايستدعى اعتبار لزومات غير معدودة لأوضاع غير معدودة أصلاً إلا على سبيل الإجمال. و كذلك الحال فى كلّ حكم كلّى ضرورى سواء كان حملياً أو شرطياً لزومياً. فكما أنّ قولنا: "كلّ إنسان حيوان بالضرورة" معناه أنّ طبيعة الإنسان من حيث هى هى عين الحيوان أو مقتض له لا باعتبار خصوصيات الأشخاص، فإنّ كون زيد حيواناً ليس من جهة زيديته بل من جهة إنسانيته.

و لهذا قيل: حمل العالى على السافل بواسطة حمله على المتوسّط. فأينما وجدت هذه الطبيعة يكون حيواناً بالذات؛ و الخصوصيات هى ظروف و محالّ لاقتضاء الإنسان الحيوانية، و ليست قيوداً و عللاً له؛ فكذلك إذا قلنا: "كلّما كان شىء إنساناً كان حيواناً" معناه استلزام طبيعة ثبوت الإنسانيّة لشىء بذاتها ثبوت الحيوانية له من غير مدخلية خصوصيات الأوضاع، لكن كلّما وجدت و فى أىّ وضع تحقّقت من الأوضاع الممكنة كانت مستلزماً له. فكما أنّ النظر فى الضرورية الحملية الى طبيعة الموضوع مطلقاً من غير تعيين ذهنى أو خارجى و من غير ملاحظة الأفراد تفصيلاً، فكذلك النظر فى اللزومية إلى طبيعة المقدّم من غير ملاحظة الأوضاع تفصيلاً.

و هذا ما وعدناه سابقاً من دفع بعض الإشكالات الموردة هناك بتحقّق اللزومية الكلّية.

الأشكال ـ و هو الأوّل ـ بأنّه "كلّما كان هذا اللون سواداً أو بياضاً فهو سواد، و كلّما كان سواداً لم‌يكن بياضاً".

و جوابه أنّ الأوسط إن وقع فى الكبرى كوقوعه فى الصغرى كان الإنتاج بيّناً، لكنّ النتيجة تكذب، لكذب الكبرى حينئذ. و إن لم‌يقع كالسواد المأخوذ فى الصغرى على الوجه الذى لايُضادّ البياض، و فى الكبرى على الوجه المضادّ له، لم‌يكن الأوسط متكرّراً، فلم‌يكن قياساً لهذا السبب. و على تقدير أن لاتبقى الكبرى صادقةً فليس بقادح فى الإنتاج، إذ ليس من شرط إنتاج القياس صدق مقدّماته، فإنّ الكاذب المقدّمات قد يُنتج و يستعمل إلزاماً.

و[1] **الشرائط و الحدود** يعنى فى الاقترانيّات الشرطيّة، **حالها كما سبق**[2] يعنى فى الاقترانيّات الحمليّة من غير تفاوت، فلهذا اكتفى بما ذكر هناك.

و من تلك الإشكالات أنّ المعتبر فى الكلّية إن كان اللزوم أو سلبه للمقدّم لساير [س: ساير] الأوضاع فالمعتبر فى الجزئية كان اللزوم أو سلبه له لبعض الأوضاع، فجاز اجتماع الموجبة الجزئية و السالبة الكلّية على الكذب حيث لم‌يلزم التالى للمقدّم و يلزم شيئاً من الأوضاع. و إن كان اللزوم أو سلبه للمقدّم فقط اجتمع السالبة الجزئية و الموجبة الكلّية على الكذب حيث يكون التالى لازماً للمقدم و لايلزم بعض أوضاعه.

و قد عرفت وجه اندفاعه، إذ فى الأوّل يصدق السالبة الكلّية دون الموجبة الجزئية و فى الثانى يكذب الموجبة الكلّية دون السالبة الجزئية.

و منها أنّه لو أنتج اللزوميتان فى الشكل الأوّل لزومية لأنتجتا لزومية جزئية فى الشكل الثالث بالعكس و الخلف.

و الجواب ما عرفت، إذ لايلزم من استلزام كلّ من الإنسانيّة و الفرسية للحيوانية بالطبيعة مع قطع النظر عن سائر الأوضاع استلزام الإنسانيّة للفرسية بوجه من الوجوه.

١ـ آ: أما

٢ـ قوله: «و الشرايط و الحدود حالها كما سبق»

أى و لها أيضاً شرائط فى الإنتاج كشرائط الحمليّات، فيشترط فى الأوّل إيجاب الصغرى و كلّية الكبرى، و فى الثانى اختلافهما فى الكيف و كلّية الكبرى إلى غير ذلك. و عدد

و قد يتركّب قياس من شرطيّة و حمليّة. و هو أربعة أقسام، لأنّ الحمليّة إمّا صغرى أو كبرى. و على التقديرين فالشركة بين الحمليّة و المتّصلة إمّا فى المقدّم أو التالى، و تنعقد الأشكال الأربعة فى كلّ قسم منها. و لم‌يذكر غير القسم الرابع لقُربه من الطبع و لمسيس الحاجة إليه، فإنّ قياس الخلف ينحلّ إلى هذا الاقتران، و لا من الأشكال غير الأوّل و لا من ضروبه غير الضرب الأوّل، إذ لا حاجة فى المباحث الإشراقيّة إلى غيره.

و إلى القسم الرابع أشار بقوله: **و القريب ما إذا كانت الشركة بينهما في التالي و الحمليّة كبرى كقولك: "كلّما كان كلّ[1] ج ب، فكلّ ه د. و كلّ د آ" فيحصل النتيجة**

ضروبها آت إلا فى الرابع من الثلاثة الأخيرة، فإنّها غير آتية هاهنا. و كذلك جهة النتيجة من اللزوم و الاتفاق اللذين هما بإزاء الضرورة و الإمكان. فإن كانت المقدّمتان لزوميتين كانت النتيجة لزومية و إلا كانت اتفاقية. و ضروب الشكل الأوّل بيّنة بذاتها، و ضروب الأشكال الأخرى يتبيّن كما فى الحمليات بالعكس أو التبديل أو الخلف.

و بعضهم نازع فى قياسيّة الاتفاقيتين بأنّه إذا تركّب القياس من الاتفاقيتين فليس بمفيد. و ما لايفيد شيئاً لايكون قياساً، لأنّه قول يستلزم قولاً آخر كما سبق من تعريفه. و أيضاً أجزاء الاتفاقيات لا امتياز بينها فلايتميّز الأشكال فيها بعضها عن بعض، فلم‌ينعقد الأشكال فيها.

و يجاب عن الأوّل بأنّ القياس من الاتفاقيتين يوصل إلى مجهول تصديقى، و المعتبر فى القياس بحسب الغاية هو الإيصال المذكور. و أقول: إنّ الإستلزام للنتيجة متحقّق فى هذا القياس بحسب الصورة إن لم‌يتحقّق بحسب المادّة. و استلزام قول قولاً آخر لاينافى اتفاقيته، كما أنّ ضرورة استلزامه لقول آخر لم‌يكن منافياً لأن يكون القول اللازم غير ضرورى بل قضيّة ممكنة كما مرّ. و عن الثانى بأنّا نكتفى فى انعقاد الأشكال بالامتياز الوضعى، و أمّا القياس المختلط من اللزومى و الاتفاقى ففيه تفصيل يطلب من المطوّلات.

١ـ آ، ک: – کل

شرطية متّصلة مقدّمها مقدّم الصغرى[1] بعينه، و تاليها نتيجة تأليف التالي و الحمليّة كقولنا: "كلّما كان ج ب فكلّ ه أ" و هو ظاهر غاية الظهور.

و قد طُعِنَ فيه بأنّ الحمليّة الصادقة فى نفس الأمر جاز أن لاتبقى صادقةً على تقدير صدق مقدّم المتّصلة، فلايُنتج كقولنا: "إن كان الخلأ موجوداً فهو بُعد، و كلّ بُعد فهو فى مادّة" فلو أنتج لَصدق "إن كان الخلأ موجوداً فهو فى مادّة" لكنّه ليس بصادق.

و الجواب بعد ما عرفتَ آنفاً أنّا لانسلّم كذب النتيجة، بل هى صادقة بحسب الالتزام، فإنّه لايمتنع فى المحال أن يلزم من وجوده نفيه. و ليس صدق المتّصلة إلا بصدق اللزوم، إذ لا اعتبار بصدق الأجزاء كما عرفت.

فصل
في قياس الخلف

و سُمّى به إمّا لأنّ الخلف هو الشىء الردئ أو المحال، و إمّا لأنّ الحاصل من هذا القياس هو إثبات المطلوب بإبطال لازم نقيضه المستلزم لإبطال نقيضه المستلزم لإثباته، فكأنّ المطلوب يأتى من ورائه و خلفه.

و هو قياس مركّب من قياسين: أحدهما اقترانى من متّصلة و حمليّة إن كان المطلوب حمليّاً أو من شرطيّتين من جزء تامّ و غير تامّ إن كان المطلوب شرطيّاً، و الآخر استثنائى. و إلى هذا أشار بقوله:

و القياس الذي بُيِّن فيه حقّية المطلوب بإبطال نقيضه هو قياس الخلف، و يتركّب من قياسين: اقتراني و استثنائي[2] كقولك: "إن كذبَ لا شيء من ج ب، فبعض ج ب، و

۱ـ ک: + القياس

۲ـ قوله: «يتركّب من قياسين»

إنّ المعلّم الأوّل أورد هذا القياس فى القياسات الشرطية على الإطلاق. و زعم الشيخ الرئيس أنّ الاقترانيات الشرطية كانت مذكورة فى كتاب مفرد لم‌ينقل إلى لغاتنا. و لعلّ ذلك

لحسن ظنّه بالمعلّم الأوّل. و لمّا أراد المتأخّرون تحليل هذا القياس و ردّه إلى الأقيسة المذكورة فى التعليم الأوّل عسر عليهم فاختلفوا كلّ الاختلاف. و الذى استقرّ عليه رأى الشيخين الرئيس و صاحب الإشراق أنّ هذا القياس ليس قياساً بسيطاً، فهى من الأقيسة المركّبة و أنّه مركّب من قياسين: أحدهما اقترانى شرطى و الآخر استثنائى من متصلة.

أمّا الاقترانى فمركّب من متّصلة و حملية يشاركها فى تاليها أو يكون مقدم المتصلة هو نقيض المطلوب فرضاً، و تاليها ما يلزم من ذلك. و الحملية هى مقدّمة حقّة غير متنازع فيها يقترن بنقيض المطلوب على هيئة شكل ينتج فينتجان متصلة مقدّمها المقدّم المذكور، و تاليها نتيجة الشكل المذكور. و هى مناقضة لقاعدة متفق عليها.

و أمّا الاستثنائى فهو من المتصلة التى هى نتيجة القياس الأوّل و يستثنى فيه نقيض تاليها لينتج نقيض مقدمها الذى هو نقيض المطلوب فرضاً، فيكون النتيجة كون المطلوب حقّاً. و قد ظهر أنّه محتاج إلى مقدّمتين مسلّمتين إحديهما ما جعل جزء الاقترانى، و الثانية هى القاعدة المتفق عليها. فهو يتألّف من نقيض المطلوب و من تنيك المقدّمتين.

و هذا ممّا لا شبهة فيه إلا أنّ بعض متأخّرى المنطقيين لم‌يستقرّ عليه لوجهين: الأوّل أنّ المعلّم الأوّل عدّ هذا القياس فى الاستثنائيات. و هذا التحليل يقتضى كونه مركّباً من الاقترانى و الاستثنائى، فكيف يعدّ فيها ما ليس منها؟ و الثانى أنّ الاقترانيات الشرطية لم‌تكن مذكورة فى كتابه، و كيف يذكر المركّب من غير ذكر أجزائه؟

و منهم من جعل قياس الخلف مركّباً من أقيسة استثنائية و بيّن تحليله بوجهين ذكرهما الشارح.

و ذهب الشيخ أفضل الدين المرقى القاسانى (قدّس سرّه) إلى أنّ الخلف قياس استثنائى من متصلة مقدّمها نقيض المطلوب و يحتاج فى بيان تاليها لمقدمها إلى حملية مسلّمة. و هذا الطريق هو الذى ذكره الشارح أخيراً.

ثمّ قياس الخلف يقابل المستقيم و الفرق بينهما من وجوه:

أحدها أنّ المستقيم يتوجّه إلى إثبات المطلوب أوّل الأمر، و الخلف لايتوجّه أوّلاً إلى إثبات المطلوب بل إلى إبطال نقيضه.

الثانى أنّ المستقيم يتألّف من مقدّمات مناسبة للمطلوب، و الخلف يشتمل على ما

كلّ ب أ" على أنّها مقدّمة حقّة، يُنتج على ما قلنا أى فى الاقترانى المركّب من المتّصل و الحملى: "**إن كذب لا شيء من ج ب، فبعض ج**[1] **أ**". **و إن شئت جعلت هذه** أى النتيجة، و هى "بعض ج أ" **محيطة**[2] **بأن يُجعل نقيض المطلوب الذي هو تالي الشرطيّة**، و هو "بعض ج ب" **محيطاً**، بأن تجعل لذلك البعض إسماً معيّناً، و ليكن د، فيصير كليّاً، و هو "كلّ د ب" و يصير القياس هكذا: "إن كذب لا شىء من ج ب، فكلّ د ب، و كلّ ب أ" يُنتج "إن كذب لا شىء من ج ب، فكلّ د أ".

ثمّ يُستثنى نقيض التالي، و هو "لا شىء من ج أ" على الأوّل، و "ليس كلّ د أ" على الثانى، **ليُنتج نقيض المقدّم**، و هو **أنّه "لم يكذب لا شيء من ج ب، بل هو صادق"**. **و في الخلف يُبيّن أنّ كذب النتيجة ما لزم**، و فى أكثر النسخ:"أنّ النتيجة المحالة ما لزمت" **من المقدّمة الصادقة، و لا من الترتيب، فتعيّن أن يكون لنقيض المطلوب**. فيكون نقيض المطلوب باطلاً و المطلوب حقّاً، و هو المطلوب. و على هذا يقاس استعماله فى ما إذا كان المطلوب شرطيّاً، و كان الاقتران الذى فيه من شرطيّتين.

و من طعنَ فى إنتاج الاقترانى المركّب من المتّصلة و الحمليّة بما مرّ جعل قياس الخلف مركّباً من أقيسة استثنائية، و بَيّن ذلك من طريقين:

أحدهما: و ليكن المطلوب "ليس كلّ ج ب، إمّا كل ج ب أو كلّ ب أ" مانعة الجمع، إذ لو جاز اجتماعهما على الصدق لصدقت نتيجتهما. و هى "كلّ ج أ" لصدق

يناقض المطلوب.

الثالث أنّ المستقيم يشترط فيه أن يكون مقدّماته مسلّمة فى نفسها أو ما يجرى مجرى التسليم بخلاف الخلف.

الرابع أنّ المطلوب لايكون موضوعاً فى المستقيم أوّلاً حتى يتمّ تأليفه و يحصل. و أمّا الخلف فإنّ المطلوب فيه يوضع أوّلاً و منه ينتقل إلى أن يوضع نقيضه.

١ـ آ: ب

٢ـ ک: + كما سبق

صورة القياس "لكن ليس كلّ ج أ" على أنّها بيّنة الكذب أو يبيّن كذبها، فلايجتمعان على الصدق "و لكن كلّ ب أ" على أنّها صادقة، "فليس كلّ ج ب" و هو المطلوب.

و ثانيهما: "إمّا ليس كلّ ج ب، أو كلّ ج أ" مانعة الخلوّ "لكن ليس كلّ ج أ" على أنّها كاذبة، فيصدق "ليس كلّ ج ب". و يُبيّن منع الخلوّ بأنّ "كلّ ب أ" صادق على ما فرض، فإمّا أن يصدق معه "كلّ ج ب، أو ليس كلّ ج ب". فإن كان الثانى فقد امتنع الخلوّ. و إن كان الأوّل أنتج مع المقدّمة الصادقة: "كلّ ج أ" فيمتنع الخلوّ أيضاً.

و تركّبه على هذين الوجهين صحيح، لكنّ الأشهر تركّبه من اقترانى و استثنائى.

و فى تحليله طريق آخر، و هو "إن كان كلّ ج ب فكلّ ج د" لصدق "كلّ ب د" على أنّها مسلّمة، ثمّ يقال: "لكن ليس كلّ ج د" فيُنتج: "ليس كلّ ج ب" و هو المطلوب.

الضابط السابع

و هو في موادّ الأقيسة البرهانيّة و غيرها

هو أنّ العلوم الحقيقية لايُستعمل فيها إلا البرهان،[1] و هو قياس مؤلّف من مقدّمات يقينيّة. و اليقين هو اعتقاد أنّ الشيء كذا مع اعتقاد أنّه لايكون إلا كذا ليخرجَ الظنّ،

١ـ قوله: «العلوم الحقيقية لايستعمل فيها إلا البرهان»

لمّا ذكر الشيخ طرفاً من بيان الأحوال الصورية للقياسات و ما يشبهها أراد أن يشير إلى بيان أحوالها المادّية. و هى تنقسم بحسبها إلى خمسة أصناف. و العمدة فيها هى البرهان، لأنّه المفيد لما به يصير الإنسان عارفاً حكيماً، و غيره ليس يفيد ذلك بل ما يجعل الإنسان خطيباً أو شاعراً أو جدلياً أو سفسطياً. فنقول: القياس إن كان مفيداً لليقين و هو العلم الحقيقى الثابت أبد الدهر الذى لايشوب بظنّ أو تخيّل أو غلط و لايعتبر فيه قبول من واحد معظم أو عموم اعتراف أو تسليم فيسمّى بالبرهان و إلا فهو الخطابة أو الشعر أو السفسطة أو الجدل، فهذه خمسة أقسام. و الاثنان منها و هو الشعر و السفسطة لايفيدان علماً بل خيالاً أو وهما باطلاً.

و ربّما قيل فى وجه الحصر: القياس إمّا أن يفيد التخيّل و هو الشعر أو يفيد التصديق، فإن كان ظنّاً فهو الخطابة، و إن كان جزماً فإمّا أن يكون حقّاً فهو البرهان، و إن لم‌يكن حقّاً فإمّا أن يعتبر فيه عموم الاعتراف فهو السفسطة، و إن اعتبر فإمّا أن يكون كذلك و هو الجدل أو لايكون كذلك و هو الشغب. و السفسطة و الشغب تحت المغالطة، إذ المغالطة يعتبر فيها المشابهة باليقينيات فى السفسطة و المشهورات فى المشاغبة و لم‌يعتبر المشابهة بالمظنونات و المخيلات اللتين هما مبادى الخطابة و الشعر، لأنّهما إن أفادت ظناً أو تخيّلاً فهى الخطابة أو شعر و إلا لم‌يكن معتداً بها.

فالبرهان لمّا كان مفيداً لليقين وجب أن يكون مادّته اليقينيات. و هى القضايا الضرورية الدائمة أى الضرورى تصديقُها للعقل أبداً سواء كانت ضرورية أو ممكنة، لأنّ الإمكان للممكن قد يكون يقينياً فيصير مبدأ البرهان.

و قوم لمّا نظروا فى التعليم و رأوا أنّ مقدمات البرهان ضرورية و نتائجها ضرورية فهموا من ذلك أنّها يجب أن يكون ضرورية مقابلة للممكنة، فردّ عليهم الشيخ الرئيس فى الشفاء بأنّ المراد بها أنّها يقينية واجب قبولها سواء كانت ضرورية أو ممكنة و كذا نتائجها.

و فيه موضع نظر. و الحقّ كما عليه صاحب الكتاب أنّ متعلق اليقين لايكون إلا قضايا ضرورية و أنّ البحث فى العلوم الحقيقية لايكون إلا عن الواجبات. و الإمكانات فيها لايكون جهات بل أجزاء المحمولات. و وجب أيضاً أن يكون صورة البرهان يقينية الإنتاج، فلايكون إلا قياساً، لأنّ الاستقراء و التمثيل ليسا يقينيّ الإنتاج، و فاعلُه العقلَ الخالص الغير المشوب بالوهم و التخيّل و التقليد، و غايتُه انتاجَ اليقينيات و هو ظاهر.

و أمّا القياسات الجدلية و ما يجرى مجريها فهى المؤلّف من المشهورات أو المسلّمات. و كما أنّ موادّ الجدل مشهورات أو مسلّمات فصورها أيضاً ما ينتج بحسب التسليم قياساً كان أو استقراء. و لمّا كانت غاية سعى الجدلى إلى الإلزام إن كان سائلاً معترضاً يهدم وضعاً أو دفعه إن كان مجيباً يحفظ رأياً أو وضعاً ـ لا اليقين ـ جاز وقوع الأصناف الثلاثة من القضايا أعنى الواجب و الممكن و الممتنع فى موادّها. فالمجيب يؤلّف قياساً أو ما يجرى مجراه من المشهورات و ما يشبهها حقّاً أو باطلاً.

و أمّا القياسات الخطابية فهى المؤلّف من المظنونات و المقبولات و المشهورات فى بادى

الرأى التى تشبه المشهورات الحقيقية حقّة كانت أو باطلة. و يشترك الجميع فى كونها مقنعة. و كما أنّ موادها هى الظنّيات فصورها أيضاً ما ينتج بحسب الظنّ قياساً كان أو استقراء أو تمثيلاً منتجاً كان القياس فى الواقع أو عقيماً، و غايتها الإقناع.

و أمّا القياسات الشعرية فهى المؤلّفة من المقدّمات المخيّلة من حيث هى مخيّلة أى لها هيئة و تأليف يفيد أنّ تأثّر النفس عنها لما فيها من المحاكاة أو غيرها سواء كانت صادقة أو كاذبة. و الوزن أيضاً يفيدها رواجاً لما فيها أيضاً من محاكاة. و لهذا قيل: إنّ النظم الموزون يشابه الماء فى السلاسة و الهواء فى اللطافة و الدرر المنظومة فى الشكل. و اعلم أنّ جميع الأشعار المشتملة على القضايا المخيّلة صغريات لكبريات كلّية مطوية هى: كلُّ مَن هذا شأنه يجب أن يكون محبوباً إن كان فى العشقيات أو مُكرَماً ممدوحاً إن كان فى المدحيات أو دنيّاً مذموماً إن كان فى الهجويات، و هكذا فى كلّ باب لينتج أنّ فلاناً من شأنه أن يكون محبوباً أو ممدوحاً أو غير ذلك. و قدماء المنطقيين كانوا لايعتبرون الوزن فى حدّ الشعر و يقتصرون على التخييل.

و أمّا القياسات السفسطية المغالطية فهى مؤلّفة من المشبّهات و الوهميات، و صورتها أيضاً كذلك. و يشاركها القياسات الامتحانية و العنادية فى الموادّ و يخالفها فى الغايات. و ليست هى من الصنائع بالذات بل إنّما نشأت من قلّة التميز. و لولا إعوجاج الطبع لما تمّت للمغالط صناعة.

و لغير المحصّلين من المنطقيين طوران آخران فى تقسيم الصناعات الخمس، لأنّهم يعتبرون فيها إمّا الوجوب و الإمكان و إمّا الصدق و الكذب.

أمّا الأوّل فهو أن يقال البرهان يتألّف من الواجبات، و الجدل من الممكنات الأكثرية، و الخطابة من الممكنات المتساوية، و الشعر من الممكنات و يكون المغالطة بحسب هذه القسمة من الممكنات الأقلّية التى يدعى أنّها أكثرية و واجبة.

و أمّا الثانى فهو بأن يقال: البرهان يتألف من الصادقات، و الجدل مما يغلب فيه الصدق، و الخطابة ممّا يتساوى فيه الصدق و الكذب، و المغالطة ممّا يغلب فيه الكذب؛ و الشعر من الكاذبات. و ذكر الشيخ الرئيس فى الإشارات الاعتبار الأوّل لكونه أقرب إلى التحصيل، و القائلون به أكثر عدداً. و ردّ عليهم و حكم على قولهم بالبطلان، فإنّ استعمال

مع مطابقته للواقع ليخرج الجهل المركّب، و امتناع تغيّره ليخرجَ اعتقاد المقلّد المصيب، لأنّه قد يتغيّر بالتشكيك.

و المقدّمات اليقينيّة عند الجمهور ستّة أقسام: الأوّليات و المشاهدات و المجرّبات و الحدسيّات، و هى قضايا يحكم العقل بواسطة حدس قوىّ من النفس بسبب مشاهدة القرائن دون الأثر موجب لليقين كالحكم بأنّ نور القمر مستفاد من الشمس، لاختلاف هيئات تشكّل النور فيه بسبب قربه و بعده منها. و المتواترات و القضايا التى قياساتها معها، و هى قضايا يحكم العقل بها بواسطة لايعزب عنها الذهن عند تصوّر الحدود كقولنا: "إنّ الأربعة زوج" لانقسامها بمتساويين فالانقسام بمتساويين وسط حاضر فى الذهن؛ لكن صاحب الإشراق جعلها ثلاثة أقسام، لأنّ تصوّر طرفى القضيّة ـ و إن كان بالكسب ـ إمّا أن يكون كافياً فى جزم الذهن بالنسبة بينهما أو لا. و الأوّل: الأوليّات، و يدخُل فيها عنده القضايا التى قياساتها معها لقربها منها.

و إن لم‌يكن تصوّر طرفيها كافياً فى الجزم بل يتوقّف على شىء آخر، فإن كان ما يتوقّف عليه إحدى القوى الظاهرة أو الباطنة من غير انضمام شىء آخر إليها فهى المشاهدات، و إلا فهى الحدسيّات على قاعدة الإشراق. و هى ما يكون سبب[1] الحكم[2] فيه ـ بعد توسّط تصوّر الطرفين و إحدى القوى الظاهرة أو الباطنة ـ شيئاً آخر كحدس قوىّ من النفس كما فى الحدسيّات عند الجمهور، و لهذا لم‌يذكرها

الجميع فى البرهان لاستنتاج أمثالها واقع. و مع البطلان فهو قول مبتدع ليس ممّا يوجبه تقليد المعلّم الأوّل الذى تخبّطوا بسببه فى مواضع كثيرة.

و اعلم أنّ منافع البرهان و السفسطة لكلّ واحد من أهل النظر بحسب الانفراد. أمّا البرهان فبالذات، لأنّه كالأغذية المحتاج إليها، و أمّا السفسطة فبالعرض كمعرفة السموم للاحتراز عنها، و منافع الثلاثة الباقية بحسب الاشتراك فى المصالح المدنية. و لهذا اقتصر صاحب الكتاب على بيان الأوّل و جعله أصلاً.

١ـ س: بسبب

٢ـ آ:+ الكلى

لدخولها فى الحدسيّات على قاعدة الإشراق معنىً و لفظاً أيضاً، لئلاّ يرد ذكره للمجرّبات و المتواترات نقضاً؛ أو قياس خفىّ كما فى المجرّبات، أو غيرهما كما فى المتواترات. و إلى ما ذكرنا أشار بقوله:

ثمّ ما نعلمه يقيناً من المقدّمات ثلاثة أقسام، لأنّ المعلوم منها إمّا أن يكون أوليّاً، و هو الذي تصديقه لايتوقّف على غير تصوّر الحدود، و إن كان تصوّرها بالكسب. و هذه العبارة أحسن ممّا يقال فى المشهور: إنّ الأوّلى هو الذى يكفى فى التصديق بها تصوّر الموضوع و المحمول، لأنّه يختصّ بالحمليّات. و عبارته تشتمل جميع أصناف القضايا. **و لايتأتّى لأحد إنكاره بعد تصوّر الحدود.** لأنّ الأوّلى هو الذى يكون تصوّر طرفيه ـ و إن كان بالكسب ـ كافياً فى الجزم بالنسبة بينهما، و لايتوقّف فيه و لاينكره إلا من لم يتصوّر الحدود. **كحكمك بأنّ الكلّ أعظم من الجزء و أنّ الأشياء المساوية لشيء واحد بعينه متساوية و أنّ السواد و البياض لايجتمعان في محلّ واحد.**

فإن قيل: لانسلّم أنّ حكمك: أنّ السواد و البياض لايجتمعان فى محلّ واحد و نحوه كقوله فى التلويحات: «إنّ الشخص الواحد فى حالة واحدة لايحلّ مكانين»[1] أوّلى يكفى فى نسبة بعض أجزائها إلى بعضٍ نفس تصوّرها دون مشاهدة، لافتقار العقل فى نسبة بعض أجزائها إلى بعض إلى مشاهدة باطنيّة، و ذلك ظاهر.

قلنا: إنّه و إن افتقر إلى المشاهدة، لكن تلك المشاهدة يفتقر إليها فى تصوّر أجزائه، فإنّ تصوّرها لايتحصّل إلا بها. و أمّا بعد تحصّله فلايفتقر ذلك التصديق إلى غيره، فيكفى فى التصديق مجرّد تصوّر أجزائه، و إن كانت تلك التصوّرات غير مستغنية عن المشاهدة. و لانريد بقولنا: «دون مشاهدة» ما يفتقر إليها التصوّر، بل ما يكون بعد تحصّله زائدة عليه، و هى مشاهدة النسبة. ففى المشاهدات يحكم العقل بعين ما أدركه الحسّ إدراكاً جزئيّاً لا على ما أدركه، فإنّه فرق بين أن يكون المدرك ـ أى بالمشاهدة ـ هو نسبة المحمول مثلاً إلى الموضوع كما فى المشاهدات و بين أن

١ـ منطق التلويحات ٦٩

يكون هو الموضوع المحكوم عليه بالمحمول كما فى غيرها. و هو فرق دقيق به يتميّز أمثال هذه الأوليّات من المشاهدات.

أو يكون مشاهداً بقواك الظاهرة أو الباطنة كالمحسوسات مثل أنّ الشمس مضيئة أو كعلمك بأنّ لك شهوة و غضباً، إذ المشاهدات قضايا يحكم العقل بها بواسطة قوى ظاهرة كالمحسوسات بإحدى الحواسّ الخمس الظاهرة مثل أنّ الشمس مضيئة، أو قُوى باطنة كالمدركات بإحدى الحواسّ الخمس الباطنة كعلمك بأنّ لك شهوةً و غضباً على ما ذكره، أو غيرهما كعلمنا بذواتنا و أفعال ذواتنا التى هى مدركات نفوسنا لا بآلاتها. و نخصّ[1] أى المدرك بغير الحسّ الظاهر بإسم الوجدانيّات.

و سبب الحكم الكلّى فى المشاهدات مثل أنّ كلّ نار حارّة عند الإشراقيّين هو أنّ النفس إذا أحسّت بثبوت المحمول لبعض جزئيّات الموضوع استعدّت للحكم الكلّى بنسبة المحمول إلى الموضوع من المفارق بواسطة الإحساس بتلك الجزئيّات، فإنّها إنّما تستفيد بالحسّ أنّ هذه النار حارّة لا كلّ نار، فإنّ الحسّ من حيث هو حسّ لايُعطى حكماً كليّاً، لأنّه إنّما يشاهد الجزئى دون الكلّى، إذ لا اطلاع له عليه، و ليس له حكم بل الحكم للعقل بما أدرك الحسّ و أدّى إليه، فإن جزم به فهو من جملة الواجب قبوله، و إن لم‌يجزم به لم‌يعوّل عليه.

و به يخرج جواب من أنكر المحسوسات و زعم أنّها غير مفيدة لليقين و استشهد عليه بأغاليط الحسّ المشهورة، لأنّا لانعنى بالمشاهدات كلّ ما يُشاهد، لينتهض أغاليط الحسّ نقضاً، بل نعنى بها ما يحكم به العقل بواسطة الحسّ الظاهر أو الباطن.

و مشاهدتك ليست بحجّة على غيرك ما لم‌يكن له ذلك المشعر و الشعور، فإنّه إذا لم‌يكن له ذلك المشعر كالأكمه مثلاً، فلاتحتجّ عليه بأنّ الشمس مضيئة، و كذا إن كان له ذلك المشعر، لكن لم‌يكن له ذلك الشعور كاحتجاجك على من لم‌يُشاهد الفيل مثلاً بأنّه كذا، فإنّه لايصحّ. و أمّا من حصل له ذلك المشعر أو الشعور فيجوز أن يحتجّ عليه بها.

۱ـ آ: يختص

أو يكون حدسيّاً، و الحدسيّات على قاعدة الإشراق لها أصناف. و إنّما عبّر عنها بالأصناف لأجل أنّ الاختلاف بين أقسام الحدسيّات على قاعدة الإشراق ـ بل بين جميع الأوليّات الستّة عند الجمهور ـ بالعوارض لا بالذاتيّات المقوّمة لماهية القضيّة من حيث هى هى. و لهذا قد يتداخل بعض أقسام الأوليّات.

أوّلها المجرّبات، و هي مشاهدات متكرّرة مفيدة بالتكرار يقيناً تأمن النفس فيه عن الاتّفاق أى عن كون الحكم اتفاقيّاً. و ذلك لانضمام قياس خفيّ إليه، و هو أنّه لو كان اتفاقيّاً لما كان دائماً و لا أكثريّاً. ثمّ يُستثنى نقيض التالى لنقيض المقدّم، **كحكمك بأنّ الضرب بالخشب مُولِم.** و إنّما مثّله بهذا ليشعر بأنّ التجربيات لاتقال إلا فى التأثير و التأثّر، فلايقال: جرّبت أن هذا القارّ أسود مثلاً بل يقال: جرّبتُ أنّ النار مُحرقة و أنّ السقمونيا مسهل.

و ليس هو أى هذا الحكم الحاصل بالتجربة، **من الاستقراء** أى من الحكم الحاصل بالاستقراء الذى هو جعل المشاهدات الجزئية مبدءاً للحكم الكلّى، لأنّه غير مفيد لليقين. و التجربة تفيده لانضمام القياس إلى المشاهدات الجزئيّة.

و الاستقراء هو حكم على كلي بما وُجدَ في جزئيّاته الكثيرة. فإن كان الحكم شاملاً لجميع جزئيّاته فهو الاستقراء التامّ كقولك:"الحيوان و النبات و الجماد متحيّز، فكلّ جسم متحيّز" و هو يفيد اليقين، لأنّه فى قوّة قياس مقسّم يفيده. و نظمه أن يقال:"كلّ جسم إمّا حيوان أو نبات أو جماد، و كلّ حيوان و نبات و جماد متحيّز، فكلّ جسم متحيّز". و إن لميكن الحكم شاملاً لجميع جزئيّاته فهو الاستقراء الناقص، و هو لايفيده لما يُذكر.

فإذا كان الاستقراء عبارةً عن هذا، فنعلم أنّ حُكمنا على كلّ إنسان بأنّه إذا قُطِع رأسه لايعيش، ليس إلا حكماً على كلّي بما صُودِفَ في جزئياته الكثيرة، إذ لا مشاهدة للكلّ و ليس هذا مثل حُكمنا على أنّ كلّ إنسان حيوان، لأنّه ليس بناءً على مشاهدة كثيرة من جزئيّاته، بل نظراً إلى نفس الطبيعة و الماهيّة.

و الاستقراء قد يفيد اليقين إذا اتّحد النوع كما في المثال المذكور، إذ كان الاستقراء تامّاً كما مرّ. **و إذا اختلف** أى النوع، **قد لايفيد اليقين.** و إنّما قال: «قد لا يفيد اليقين»

لأنّه قد يفيده مع اختلاف النوع، و ذلك إذا كان تامّاً **كحكمك بأنّ "كلّ حيوان يُحرّك لدن مضغه فكّه الأسفل" استقراءً لما شاهدتَ. و يجوز أن يكون حكم ما لم‌تشاهده كالتمساح بخلاف ما شاهدتَه، لأنّه يحرّك عند المضغ فكّه الأعلى.**

و من الحدسيّات المتواترات، و هي قضايا يحكم بها الإنسان لكثرة الشهادات[1] أى من المخبرين، فإنّه لو حصل اليقين بقول واحد كان حدساً لا تواتراً، إذ المعتبر فيه

١ـ قوله: «و من الحدسيات المتواترات و هى قضايا يحكم بها» الخ

فإن قلت: نحن نرى كثيراً من المتواترات ليس بيقينى و لا صادق. و ذلك ظاهر فى المذاهب المتناقضة التى ذهب إلى كلّ منها عدد غير محصور.

قلنا: ذلك لفوات شرط من شروط صحّة التواتر و إفادته يقيناً. و من شرائطه أن يكون المخبر عنه أمراً محسوساً لا معقولاً كما ذكره الشارح، لأنّ أكثر الناس يشتبه عندهم الحقّ بالباطل فى المعقولات المحضة. و منها أن لايكون مبدأ إذعانهم و إخبارهم إمام واحد و عقل واحد يأتمّون به.

قال المعلّم الثانى فى الجمع بين الرأيين(ص ٨١): «إنّه ليس من الحجج أقوى و أقنع من شهادات المعارف المختلفة بالشىء الواحد و اجتماع الآراء الكثيرة، إذ العقل عند الجميع حجّة. و لأجل أنّ ذا العقل ربّما يخيّل إليه الشىء على خلاف ما هو عليه من جهة تشابه العلامات احتيج إلى اجتماع عقول كثيرة مختلفة، فمهما اجتمعت فلا حجّة أقوى و لا يقين أحكم. ثمّ لايغرّنك وجود أناس كثيرة على آراء مدخولة، فإنّ الجماعة المقلّدين لرأى واحد المذعنين لإمام يؤمّهم فى ما اجتمعوا عليه بمنزلة عقل واحد. و العقل الواحد ربّما يخطىء فى شىء واحد حسب ما ذكرناه سيّما إذا لم‌يتدبّر مراراً و لم‌ينظر فيه بعين التفتيش و المعاندة، فإنّ حسن الظنّ بالشىء أو الإهمال فى البحث قد يعمى. فأمّا العقول المختلفة إذا اتفقت بعد تأمل منها و تدرّب و بحث و معاندة و تبكيت فلا شىء أصح ممّا اعتقدته و اتفقت عليه و شهدت» هذا كلامه.

و هو يدل أنّ التواتر و كثرة الشهادات فى الاعتقادات العقلية أيضاً مما يفيد اليقين، و فيه تأمل. و الحقّ أنّها فى إفادتها لليقين غير خال عن الحدس كما سيصرّح به المصنّف. و لهذا الاعتبار جعلها من أقسام الحدسيات.

الكثرة، يقيناً بشرط عدم امتناع المخبر عنه، و الأمن من التوافق على الكذب، و انتهائها إلى من شاهد المخبر عنه، كالحكم بوجود مكّة فى زماننا، و وجود جالينوس و غيره فى أزمنة متقادمة. و يشترط فيه استواء طرفى ذلك الزمان و واسطته فى حصول العدد التواترى. و إنّما ترك ذكر اشتراط كونه مسنداً إلى الحسّ لظهوره، فإنّه لو أطبق أهل العالم بالإخبار على أنّ العالم قديم أو محدث، أو على اجتماع النقيضين و نحوهما لما أفاد إخبارهم يقيناً، لأنّه عن أمر معقول لا عن محسوس.

و إلى الشرطين أشار بقوله: **فيكون الشيء ممكناً في نفسه، و تأمن النفس عن التواطؤ. واليقين هو القاضي بوفور الشهادات،** لأنّه إذا حصل عُلِم أنّ عدد الشهادات قد تمّ. و **ليس لنا أن نحصر عددها** أى عدد الشهادات، **في مبلغ معيّن** كما حصره بعض أهل النظر فى عدد، كمن حصره فى أربعين الذى به تنعقد الجمعة فى بعض المذاهب، أو ثلاثمأة و ثلاثة عشر عدد أهل البدر إلى غير ذلك من تحكّماتهم الباردة، فإنّ ذلك لايتعلّق بعدد يؤثّر النقصان و الزيادة فيه، لحصول الجزم من كثرة المخبرين تارةً، و من قلّتهم أخرى مع سائر الشرائط و القرائن، **فربّ يقين حصل من عدد قليل. و للقرائن مدخل في هذه الأشياء كلّها** أى فى المتواترات و التجربيّات و الحدسيّات عند الجمهور، **يحدُس منها** أى من القرائن، **الإنسان حدساً** فيحكم بسببه.

و إنّما جعل الثلاثة من أصناف الحدسيّات على قاعدة الإشراق، لاحتياج الكلّ إلى الحدس، و ذكر من الأصناف اثنين دون الثالث، و هو الحدسيّات عند الجمهور، لظهور كونها من الحدسيّات على قاعدة الإشراق دون الأوّلين.

و **حدسيّاتك ليست حجّة على غيرك** أى و حدسيّاتك على قاعدة الإشراق لتشمل الثلاثة كما قال فى التلويحات: «و يقينك التواترى و الحدسى و التجربى ليس حجّةً على غيرك»[1] **إذا لم يحصل له من الحدس ما حصل لك،** و هو ظاهر.

و فيه تنبيه على أنّه لايجوز استعمال هذه القضايا فى القياس الذى يُراد به إفادة اليقين للغير أو يقصد به إفحام الخصم. أمّا الأوّل فلما ذكر من جواز أن يكون ما

١ــ منطق التلويحات ٧٠

حصل للمستدلّ بها من اليقين غير حاصل لذلك الغير. و إذا لم‌يحصل له من مقدّمات القياس يقين لم‌يتحصّل له نتيجة يقينيّة أيضاً. و أمّا الثانى فلأنّه لو حصل له منها اليقين كما حصل للمستدلّ، ثمّ أنكر ذلك على وجه المعاندة، لم‌يكن لنا سبيل إلى إفحامه، لعدم الطريق إلى كشف دعواه.

فهذه الستّة التى جعلها ثلاثةً هى موادّ الأقيسة البرهانيّة على معنى أنّ كلّ قياس يركّب منها سمّى برهاناً كيف ما كان القياس من استثنائى أو اقترانى حملى أو شرطى.

و لمّا فرغ من القضايا اليقينيّة شرع فى غير اليقينيّة، و هى أيضاً عند الجمهور ستّة أقسام:

الأوّل: الوهميّات و هى قضايا كاذبة[1] يوجبها الوهم الإنسانى فى غير المحسوسات، و قد يصدق إن كان حكمه فى المحسوسات، سواءٌ تعلّقت بالمحسوسات كحكمنا بأنّ وراء العالم فضاء لايتناهى، أم لا كحكمنا أنّ كلّ موجود مشار إليه. و يعرف كذبها بأنّ الوهم يساعد العقل فى المقدّمات المنتجة لنقيض حكمه كمساعدته لعقل المنفرد بالميّت بأنّه لايتحرّك و[2] لايضرّ و لاينفع، و كلّ ما كان كذلك لايجوز الخوف منه و الاحتراز عنه. فإذا وصل العقل و الوهم من المقدّمات إلى النتيجة و هى أنّ الميّت لايجوز الخوف منه و الاحتراز عنه، فارق العقلَ عن قبول ما حكم به فأنكر النتيجة.

و إلى ما ذكرنا الإشارة بقوله: **و كثيراً مّا يحكم الوهم الإنساني بشيء و يكون كاذباً**. و ذلك إذا كان يحكم فى المعقولات الصرفة حكمها فى المحسوسات، **كإنكاره لنفسه و للعقل و للموجود لا في جهة**، لأنّ عنده أنّ كلّ موجود فى جهة و مشار إليه إشارةً حسّية، لأنّه تابع للحسّ، و هو لايُدرك الموجود إلا كذلك. و أمّا أحكامه فى ما يحسّ به فصحيحة إن شهد له العقل بذلك كحكمه أنّ جسمين لايكونان فى مكان واحد فى زمان واحد. **و يُساعد العقل في مقدّمات ناتجة لنقيضه** أى لنقيض ذلك الشيء الذى حكم له، **فإذا وصل إلى النتيجة رجع عمّا سلّمه** على ما مرّ من المثال. و مثال

١ـ آ: - كاذبة

٢ـ آ: + لايبصر و

آخر أخصّ بهذا الموضع،[1] و هو أنّه يُساعِد العقل فى أنّ الإنسان الكلّى موجود فى الذهن و أنّه ليس فى جهة، فإذا وصل إلى النتيجة، و هو أنّ بعض الموجود لا فى جهة أنكرها.

١ـ قال الشارح العلامة: «و مثال آخر أخصّ بهذا الموضع»

هذا يقرب بما ذكره الشيخ فى أوّل النمط الرابع من الإشارات(ج ١/ص ٢) من قوله: «قد يغلب على أوهام الناس أنّ الموجود هو المحسوس» الخ. و حاصله أنّ المدرك من الطبائع الكلّية أمر غير متحيّز و لا مشار إليه بإشارة حسية و بالجملة مما لايناله الحسّ فيكون معقولاً مجرّداً عن الأجسام و عوارضها، فثبت أنّ فى الوجود مجرّدات عقلية و بطل قول المتكلمين المنكرين لوجودها.

و أقول: فيه نظر(*) فإنّ المطلوب إثبات المفارق عن الموادّ فى الوجود و التشخّص الخارجيين و هو لم‌يثبت. و الذى ثبت بذلك البيان أنّ هذه المحسوسات من حيث ماهياتها المأخوذة بما هى هى أو من حيث وجوداتها الذهنية غير مادّية. و لا نزاع فيه، فإنّ للذهن أن يجرّد كلّ ماهية عن خصوصياتها و عوارضها و يحكم عليها حينئذ بالكلّية و نظائرها من العوارض الذهنية و المعقولات الثانية. و ذلك لايوجب وجودها فى العين على ذلك الوجه الذى تصوّره. و بالجملة المطلوب إثبات المفارق ذاتاً و وجوداً، و هو غير ثابت بهذا البيان. و الذى ثبت به ـ و هو إثبات المفارق ماهية و اعتباراً ـ غير مطلوب حتى أنّا لو فرضنا نفى المجرّدات بالكلية و كون الوجود منحصراً فى الأجسام و عوارضها لكان البيان جارياً فيها. و أمّا القول بوجود هذه الطبائع الجسمانية وجود آخر مفارقاً فى الخارج كما رآه أفلاطون و متابعوه فذلك حديث آخر و فيه خطب عظيم كما سيجئ إن شاء الله تعالى.

(*) أقول: النظر الذى أفاده المحشّى العلامة(قده) منظور فيه، أمّا أوّلاً فلأنّ ما أفاده الشيخ (قده) ردّ على أصحاب الوهم من غاغة المتكلّمين و ساير المنتسبين إلى العلم و المعارف الذين يزعمون بنحو الموجبة الكلّية أنّ كل موجود محسوس، فأثبت بهذا البيان أنّ بعض الموجود ليس بمحسوس، فإنّ المطلوب تنبيه على إبطال زعمهم الفاسد و ما كان مقصوده فى أوّل النمط الرابع اثبات الوجود للمفارقات المحضة. و أمّا ثانياً فلأنّ الشيخ ذكر

وكلّ وهمي يخالف العقل كالخوف من الميّت مثلاً، **فهو باطل**، لأنّ ما خالف العقل يستحيل أن يكون عقليّاً لقوله: **و العقل لايوجِب ما يقتضي خلاف مقتضى آخر له** بخلاف الوهم، فإنّه قد يوجب ذلك كما قرّرنا.

و الثانى: المشهورات. و هى قضايا يحكم العقل بها لعموم اعتراف الناس بها، إمّا لمصلحة عامّة أو لرقّة أو حميّة أو لقوى و انفعالات من عادات و شرائع و آداب، كقولنا: "العدل حسن و الظلم قبيح".

و الفرق بينهما و بين الأوّليّات هو أنّا إذا جرّدنا أنفسنا عن جميع الهيئات النظريّة و العمليّة، و قدّرنا أنّا خُلقنا الآن دفعةً من غير أن شاهدنا أحداً و لا مارسنا عملاً، ثمّ عرض علينا هذه القضايا، فإنّا لانحكم بها بخلاف الأوّليات. و لأنّ الأوّليّ نحو: "النفى و الإثبات لايجتمعان و لايرتفعان" قد يكون مشهوراً، إذ المعتبر فى شهرتها تطابق الآراء عليها، لا مطابقتها لما عليه الأمر فى نفسه. فالمشهور قد يكون أوّلياً أى فطريّاً و قد لايكون. فلهذا قال:

و المشهورات أيضاً قد لاتكون فطريّة[١] و إنّما قال: «أيضاً» ليعلم أنّ الوهميّات أيضاً قد لاتكون فطريّة، و أمثلته واضحة، و قد تكون فطريّة كحكمه بأنّ جسماً

زعم هؤلاء بصور ثلاث ثانيها قوله: «و أنّ ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال» فنبّه على أنّ الطبيعة المشتركة المقولة على كثيرين الموجودة فى الخارج لا تكون محسوسة مع كونها موجودة فى الخارج أى نفس الطبيعة الإنسانية المشتركة الموجودة، غير محسوسة بجوهرها.

إن قلت: الإنسان المشترک موجود فى العقل دون الخارج.

قلنا: قد أحسن المحقّق الطوسى(قده) فى الجواب عنه حيث قال: « ينحلّ الاعتراض بالفرق بين طبيعة الإنسان التى يعرض لها الاشتراک و عدمه، و بين الإنسان المأخوذ مع الاشتراک، فإنّ الأوّل يوجد فى الخارج و العقل، و الثانى يوجد فى العقل فقط». (م)

١ـ قوله (قدّس سرّه): «المشهورات أيضاً قد لايكون فطرية»

إشارة إلى أنّ القضية الواحدة تصلح أن تكون مبدءً للبرهان و غيره من الصناعات باعتبارات مختلفة. فالمشهورات إذا كانت فطرية تصير مبدأ للبرهان من حيث فطريتها و

واحداً فی زمان واحد لایکون فی مکانین. و کون هذا الحکم عقلیّاً لایُنافی کونه وهمیّاً، لأنّه قد یتّفق حُکمهما، لکنّه یکون جزئیّاً من حیث هو مدرَك الوهم، لأنّه لایُدرِك إلا کذلك، و کلیّاً من حیث هو مُدرَك العقل.

فمنه أی من المشهور الذی هو غیر فطری، **ما یُبیّن بالحجّة کحکمنا بأنّ الجهل قبیح، و منها** أی و من المشهورات، **باطل** کقولهم: "انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً" إن لم یُأوّل بأنّ نصرة الظالم کفّه عن الظلم و إلا لکان حقّاً لا باطلاً. **و قد یکون الأوّلي مشهوراً أیضاً** من حیث عموم الاعتراف به لا من حیث کونه حقّاً و إن کان سبب الشهرة و عموم الاعتراف به ذلك کقولنا: "الضدّان لایجتمعان" بأنّه أوّلیّ و مشهور باعتبارین.

و الثالث: المقبولات، و هی قضایا تؤخَذ عن شخص یُعتقد فیه، إمّا لأمر سماوی أو مزید عقل و دین کالمأخوذات من أفاضل السلف و أماثل الخلف. و هو المراد من قوله: **ومن القضایا ما قُبِلَ أیضاً عمّن یُحسَن به الظن.**

و الرابع: المخیّلات، و هی قضایا تُؤثّر فی النفس حالة الورود علیها تأثیراً عجیباً من قبض و بسط صادقةً کانت أو کاذبةً کقولك فی ترغیب شرب الخمر: إنّها یاقوتیّة سیّالة، و فی تنفیر تناول العسل: إنّه مُرّة مقیّئة، فترغب النفس فی الأوّل و تنفر عن الثانی. و إلیه أشار بقوله: **و من القضایا ما یُؤثّر لا بتصدیق**[1] و فی أکثر النسخ: "ما لایؤثّر بتصدیق" **بل بقبض و بسط، و سُمّیت المخیّلات، کحکمك بأنّ العسل مُرّة**

للجدل من حیث شهرتها، و إذا لم تکن فطریة فإن کانت کاذبة تصیر مبدأ للسفسطة و إن کانت مظنونة أو مخیّلة تصیر مبدأ للخطابة أو للشعر.

١ـ قوله: «و من القضایا ما یؤثر لا بتصدیق»

لقائل أن یقول: المقسم لهذه الأقسام هی القضیة، و التصدیق یرادفها أو یلزمها، فکیف یعدّ الوهمیات و المخیلات من جملتها؟ فنقول: کلّ من الوهمیات و الخیالیات من شأنها أن یصدق بها. و هی ممّا وقع التصدیق بها لأحد أو الإذعان لها بحسب وهم. فهی بهذا الاعتبار داخلة تحت المقسم و بحسب حالها عند العقل الصحیح تکون مقابلة له.

مُهوّعة. و إنّما لم‌يقل فی المقبولات: "و سمّیت بها" لأنّ قوله: «و من القضایا ما قبل» یدلّ علی إسمها.

الخامس عنده فی هذا الکتاب: المشبّهات. و هی قضایا یحکم بها العقل، لمشابهتها للواجب قبوله أو لغیره، و لیست هی بأعیانها. و سنذکر أسباب الاشتباه فی المغالطة إن شاء الله العزیز. و هی المراد بقوله: **و منها قضایا** أی من القضایا قضایا، **مزوّرة مشتبهة بأمر مروّج بالتزویر، و سنذکرها** یعنی فی المغالطة.

و عند الجمهور: الخامس المسلّمات. و هی قضایا تُؤخَذ من الخصم لیبنی علیها الکلام فی إبطال مذهبه أو دفعه، حقّةً کانت أو باطلةً، کتسلیم الفقیه کون القیاس و الإجماع و غیرهما من القواعد حُجّةً، و المهندس امتناع إحاطة خطّین مستقیمین بسطح.

و السادس: المظنونات. و هی قضایا یحکم العقل بها اتّباعاً للظنّ. و الظنّ هو الحکم بالشیء مع الشعور بإمکان نقیضه کقولك: "فلان یطوف باللیل فهو سارق". و کأنّه إنّما لم‌یذکرهما لدخول المسلّمات فی المقبولات باعتبار، و المظنونات فی المشهورات باعتبار آخر. و فی لفظه فی التلویحات[1] هاهنا تلویح إلی ذلك.

فلایُستعمل في البراهین إلا الیقیني، سواء کان فطریّاً أو یبتني علی فطري في قیاس صحیح. و أمّا غیر الیقینی فالقیاس المرکّب من الوهمیّات و المشبّهات یسمّی مغالطةً و سفسطة. و الغرض منه ــ بعد الامتحان و التحرّز عنه ــ إفحام الخصم و تغلیطه. و من المشهورات و المسلّمات جدلاً، و الغرض منه إقناع من هو قاصر عن درجة البرهان و إلزام الخصم أو دفعه. و من المقبولات و المظنونات خطابةً، و الغرض منها ترغیب المستمع فی ما ینفعه من تهذیب الأخلاق و أمر المعاد و حثّه علی مواظبة العبادات و الزیادة فی الصدقات. و من المخیّلات شعراً، و الغرض منه انفعال النفس بالترغیب و التنفیر و تروّجه الأصوات الطیّبة و الألحان الحسنة.

۱ــ منطق التلویحات ۷۱

فصل
في التمثيل

التمثيل و هو إثبات الحكم فى جزئى لثبوته فى جزئى آخر لمعنى مشترك بينهما، كقولهم: "العالَم مؤلَّف فيكون حادثا" قياساً على البيت، **غير مفيدٍ لليقين. و هو ما يدّعى فيه شمول حكم** كالحدوث، **لأمرين** كالعالم و البيت، **بناء على شمول معنى واحد لهما**، و هو التأليف. و الفقهاء يسمّونه قياساً، و الصورة التى الحكم فيها ثابت بالاتفاق كالبيت أصلاً، و الأخرى كالعالَم فرعاً، و المعنى المشترك علّةً و جامعاً. فحدوده أربعة: الأصل و الفرع و العلّة و الحكم.

ثمّ يُقرِّر أصحاب الجدل هذا النمط، و هو شمول الحكم لأمرين بناءً على شمول معنى لهما، بل عليّة المشترك، **بطريقين:**[1]

١ــ قوله (قدّس سرّه): «ثمّ يقرّر اصحاب الجدل هذا النمط بطريقين»

اعلم أنّ التمثيل الذى هو أحد الأقسام الثلاثة للحجة هو أن يحاول الحكم على شىء بما يوجد فى شبهه أو مثله أو مجانسه، و بالجملة أن يحكم على جزئى بمثل ما حكم على جزئى آخر يوافقه فى معنى جامع. و هو المعروف عند المتكلّمين و الفقهاء و الأصوليين بالقياس لاستعمالهم التمثيل جميعاً. أمّا المتكلّمون ففى مثل قولهم: السماء محدث لكونه مؤلفاً أو مشكلاً كالبيت، و يسمّون البيت و ما يقوم مقامه شاهداً، و السماء غائباً، و المؤلف و ما يجرى مجراه معنى جامعاً، و المحدث حكماً. و لابدّ فى التمثيل التامّ من هذه الأربعة. و أمّا الفقهاء فلايخالفونهم إلا فى الاصطلاحات و الأسامى فيسمّون الشاهد أصلاً و الغائب فرعاً و الجامع علّة أو وصفاً و الحكم قضية أو فتوى. و إذا ردّ التمثيل إلى صورة القياس صار هكذا: السماء متشكّل، و كلّ متشكّل فهو محدث كالبيت فيكون الخلل من جهة الكبرى وارد.

و أنواع التمثيل ما خلا عن الجامع ثمّ ما اشتمل على جامع عدمى. و أجوده ما كان الجامع فيه علّة للحكم. و هم يثبتون تعليله به تارة بالطرد و العكس و هو الدوران، و معناه التلازم وجوداً و عدماً. و هذا مع أنّه يقتضى أن يكون كلّ منهما علّة للآخر لايجدى

أحدهما، و يسمّى الطرد و العكس عند قدماء الجدليّين، و الدوران عند متأخّريهم، **هو أنّ المعنى الشامل** أي التأليف، **حيث عُهد** كما فى البيت و نحوه، **كان مقترناً بهذا الحكم** أي الحدوث، **و كذا بالعكس** أي و حيث انتفى المعنى الشامل انتفى الحدوث، فهما متلازمان وجوداً و عدماً. **فيقترنان في محلّ النزاع، و هم في حيّز الانقطاع عند مطالبة لميّة عدم جواز انفكاكهما في موضع لم يعهده هذا المحتجّ**، إذ مع جواز انفكاكهما فى موضع لايلزم تلازمهما وجوداً و عدماً، و لا اقترانهما فى محل النزاع.

و إن قُرِّرَ على طريقة المتأخّرين ـ و هو أنّ الحدوث دار مع التأليف وجوداً و عدماً، بمعنى أنّه وُجد فى بعض صور وجوده، و عُدمَ فى بعض صور عدمه. و دوران الشىء مع الشىء وجوداً و عدماً على ما ذكرنا من التفسير، موجب لعليّة المدار للدائر. فالتأليف علّة للحدوث ـ نُقضَ بالجزء الأخير من العلّة و سائر الشرائط المساوية لها، لدوران الحكم مع كلّ منها وجوداً و عدماً على ما ذكر من التفسير، مع أنّ شيئاً منها ليس علّةً بالاتفاق.

و الثاني، و يسمّى السبر و التقسيم عند قدماء المتأخّرين، و الترديد الذى لايكون بين المتناقضين عند متأخّريهم، **هو أنّهم يعدّون صفات ما وُجدَ فيه الحكم بالاتفاق الذي سمّوه الأصل أو الشاهد** كقولهم: "علّة حدوث البيت إمّا التأليف أو الإمكان أو الجوهريّة أو الجسميّة".

بطائل، لأنّ التلازم لو صحّ لما ثبت فى ثبوت الحكم فى الفرع تنازع.

و تارة بالسبر و التقسيم و هو أن يقال تعليل الحكم إمّا بكون البيت مشكلاً أو بكونه كذا أو كذا ثمّ يسبر فلايوجد معللاً بشىء من الأقسام إلا بكونه متشكلاً فيعلل به. و هم مطالبون أوّلاً بكون الحكم معللاً و ثانياً بحصر الأقسام و ثالثاً بالسبر فى المزدوجات الثنائية فما فوقها ممّا يمكن. و لو سلم الجميع لما أفاد اليقين أيضاً، لأنّ الجامع ربّما يكون علّة للحكم فى الأصل لكونه أصلاً دون الفرع، إذ ربّما انقسم إلى قسمين يكون أحدهما علّة للحكم أينما وقع دون الثانى، و قد اختص الأصل بالأوّل. ثمّ إن صحّ كون الجامع علّة فى الفرع كان الاستدلال به برهاناً و التمثيل بالأصل حشواً. و موضع استعمال التمثيل الخطابة ثمّ الشعر و يسمّى فى الخطابة اعتباراً.

و هو أيضاً ليس بشيء لأنّا لانسلّم انحصار العلّة فى ما ذكروا مع كثرة اللوازم و الأعراض، لجواز وصف آخر هو مناط الحكم أى علّيته، لأنّ الترديد غير دائر بين النفي و الإثبات، و لهذا قال: **و لاينقطع عنهم احتمال وجود وصف غفلوا عنه هو مناط الحكم. فربّ حكم متعلّق بشيء لايُطّلع عليه إلا بعد حين.**

ثمّ يُثبتون أنّ ما وراء ما نُسبَ إليه الحكم في الأصل أى ما عدا التأليف، **آحاده غير صالحة لاقتضاء الحُكم، لتخلّف الحُكم عن كلّ واحد في موضع آخر** كما يقال: علّة حدوث البيت ليست الإمكان و إلا لكانت صفات البارى حادثةً، و لا الجوهريّة و لا الجسميّة و إلا لكان كلّ جوهر و كلّ جسم كذلك، **و أنّ الذي نُسبَ إليه الحكم** ـ أى التأليف ـ **استقلّ دون الأوصاف باقتضاء الحكم في موضع آخر**، لوجود الحدوث مع التأليف فى ذلك الموضع دون الأوصاف المذكورة؛ فعلّة الحدوث التأليف. و لا طائل تحته.

أمّا إلغاء كلّ ما سوى الذي نُسب إليه الحكم أى إلغاء كلّ ما سواه عن درجة الاعتبار، **فلايتمشّى** و لايتمّ، لأنّ ممّا سواه خصوصيّة محلّ الوفاق مع احتمال كونها شرطاً لعليّة المشترك أو كونها علّة للحكم. و هذا هو المراد من قوله: **لبقاء احتمال أن يكون** أى الحكم، **في الأصل لخصوصه**[1] أى لخصوص الأصل، **و تشخّصه و تعيّنه و نفسه لا لمعنى يجوز أن يتعدّى** أى من المعانى المشتركة بينهما، **أو لمجموع الأوصاف** أى أو لبقاء احتمال أن يكون الحكم فى الأصل لمجموع الأوصاف، **و هو أحوط**، **لاشتماله على العلّة يقيناً.**

و عند النزول عن هذا، و هو كون الحكم مضافاً إلى الخصوصيّة أو المجموع ـ أى بعد تسليم أنّ الحكم غير مضاف إلى الخصوصيّة و المجموع ـ لايلزم المطلوب و هو كونه مضافاً إلى ما عيّنوه فإنّه، **يجوز أن يكون** أى العلّة، إسمه كلّ واحد من قوله: **الثنان اثنان** و من قوله: **أو ثلاثة ثلاثة** و من قوله: **و كلّ مرتبة من العدد**، و خبر كلّ **له مدخل**، لأنّ كلّ مرتبة لها خواصّ ليست لغيرها، **فيجوز أن يكون الصالح لاقتضاء**

---

[1] ـ س: لخصوصية

الحكم هو اثنين اثنين أو ثلاثة ثلاثة من تلك الأوصاف دون الآحاد. و إذ ذاك فلابدّ لهم من حصر عقود الأعداد و إبطال دخولها في العليّة. و ذلك غير سهل.

و **أيضاً يحتمل انقسام ما عيّنوه** أى التأليف، **إلى قسمين:** أثيرىّ مثلاً و عنصرى، **لايلازم** أى الحكم و هو الحدوث، **إلا لأحدهما**، و هو التأليف العنصرى، **و لايوجد** أى ذلك القسم الذى يلزمه الحكم **في محلّ النزاع**، فلايثبت الحكم فيه. **و هذا يقرب من الوجه الذي سبق من احتمال غفلتهم عن وصف هو المناط.**

و الفرق أنّ هناك جوّز إضافة الحكم إلى وصف غير التأليف، و هاهنا جوّز إضافته إلى هذا التأليف الخاصّ. فمن حيث إنّ الخاصّ يغاير العامّ كان مثل الوجه السابق، لكونه مضافاً إلى وصف غير التأليف المطلق، و من حيث إنّه مضاف إلى التأليف و إن كان خاصّاً كان غير الوجه السابق، فلهذا قال: «يقرب منه».

و دعوى استقلال الوصف الذي عيّنوه في موضع آخر لاتنجعهم، لجواز أن يكون ذلك الوصف جزء إحدى العلّتين إلى أيّهما ينضمّ اقتضى الحكم أى لذلك الموضع أيضاً صفات أخرى هى أجزاء العلّة إن اقترن التأليف بها اقتضى الحكم، و هو الحدوث، و إن انضمّ إلى هذه أيضاً اقتضاء فهو جزء غير مستقل بالاقتضاء، فكأنّ للحدوث ـ و هو حكم عامّ ـ علّتين مستقلّتين متغايرتين، جزء كلّ منهما التأليف، لجواز اجتماع العلل الكثيرة على معلول واحد نوعى. و إليه أشار بقوله:

و يجوز أن يكون لحكم واحد عامّ كالحرارة مثلاً **أسباب كثيرة** كالحركة و الشعاع و مجاورة جسم حارّ، **كما سنذكره فيكون في ذلك الموضع معه آخر**[1] أى مع التأليف وصف آخر، **فيقتضي الكلّ باجتماع ذلك الحكم، و يعود الكلام إلى عدّ الأوصاف إن التزم بعدّها في الموضع الثاني** لاحتياجه الى السبر و التقسيم فى الموضع الثانى و إلغاء ما سوى التأليف عن درجة الاعتبار. **و فيه من الفساد ما فيه.**

و هم يُنكرون جواز تعليل الحكم العامّ في المواضع المتعدّدة بالعلل المتعدّدة، و يُقيمون الحجّة عليه. ثمّ يرجع حاصل حجتهم إلى التمثيل، لأنّهم يقولون: لو جاز أن يكون

١ـ ك، ش: صفة أخرى

لحكم واحد عامّ علل متعدّدة، لكانت المتحرّكيّة لها علّة أخرى غير الحركة قياساً على الحرارة المعلّلة بأمور متعددة، و ليس فليس، **فيثبتون بالتمثيل بعض ما يبتني عليه التمثيل**، و هو عدم جواز تعليل الحكم العامّ بعلل متعدّدة.

و أيضاً إذا جاز أن يكون لحكم واحد عامّ علل لايصحّ قاعدتهم: إنّ العلّة في الشاهد أى الأصل، **علّة في الغائب** أى الفرع. **و كذا الشرط** أى كذا لايصحّ قاعدتهم: إنّ الشرط فى الشاهد شرط فى الغائب، **لجواز أن يكون لشيء عامّ أو مشخّص علل و شروط على سبيل البدل**. أمّا العامّ فقد تقدّم مثاله، و أمّا المشخّص فسيأتى مثاله إن شاء الله العزيز.

و من قواعدهم أيضاً أنّ ما دلّ على أمر في الشاهد دلّ على مثله في الغائب فيقال: إن كانت الدلالة لذاته على الحكم العامّ فنسبتُها إلى ما في الشاهد و الغائب سواء فلا حاجة إلى التمثيل. و إن كان لخصوص الشاهد مدخل في الدلالة أو إثبات الدلالة، فالكلام في اعتبار الخصوص ما سَلفَ. و هو أنّه لايلزم من ثبوت الحكم فى الأصل حينئذ ثبوته فى الفرع، لجواز كون خصوصيّة الأصل شرطاً لعليّة المشترك أو خصوصيّة الفرع مانعةً من علّيّة المشترك، فلِمَ قلتم إنّه ليس كذلك لابدّ له من برهان.

فصل

و هو في انقسام البرهان إلى برهان لمّ و برهان إنّ

الحدّ الأوسط قد يكون علّة نسبة الطرفين ذهناً و عيناً،[1] أى علّةً لتصديق العقل بانتساب الأكبر إلى الأصغر نفياً أو إثباتاً فى الذهن و الوجود أى لثبوت الأكبر

١ـ قوله (قدّس سرّه): «الحد الأوسط قد يكون علّة نسبة الطرفين ذهناً و عيناً»

القياس البرهانى على ضربين أحدهما ما يكون الأوسط علّة لوجود الأكبر فى ذاته و علّة لاعتقاد أنّ الأكبر موجود للأصغر. و هذا الضرب يسمّى برهان لمّ. و ثانيهما ما لايكون الأوسط علّة لوجود الأكبر فى نفسه بل لاعتقاد وجوده فى الأصغر. و هذا يسمّى برهان إن. و هو على قسمين، فإنّه لايخلو إمّا أن يكون الأوسط مع كونه علّة لوجود

الأكبر فى الأصغر و ليس علّة للأكبر نفسه فهو معلول له أو يكون الأوسط و الأكبر كلاهما متضايفين أو معلولى علّة واحدة. و الأوّل يسمّى دليلاً و الثانى لايخصّ بإسم سوى برهان إن على الإطلاق.

أمّا مثال برهان اللمّ فكقولك: "هذه الخشبة مسّتها النار، و كلّ خشبة مسّتها النار فهى محترق أو القمر كرى و كلّ كرى يستفيد النور من المقابل على هذا الشكل". فمساس النار و هو الأوسط علّة للاحتراق نفسه و هو الأكبر و للتصديق بثبوته للخشبة و هى الأصغر و كذا الكرية علّة لاستفادة النور من المقابل، و للتصديق به للقمر.

أمّا مثال الدليل فقولك: "هذا المحموم ينوب حمّاه غبّاً و كلّ من ناب حمّاه غبا فحمّاه من عفونة الصفراء" فإنّ نوبة الغب معلول لكون الحمّى من عفونة الصفراء. و قولك: "إنّ القمر يتشكّل عند الاستنارة كذا و كذا و ما تشكّل عند الاستنارة كذا فهو كُرىّ."

و أمّا مثال الإنّ المطلق فقولك: "هذا المحموم قد عرض له بول أبيض حاثر فى علّته الحارّة، و كلّ من يعرض له ذلك خيف عليه السرسام." و أنت تعلم أنّ البول الأبيض و السرسام معلولان لعلّة واحدة و هى حركة الأخلاط الحارّة إلى ناحية الدماغ و اندفاعها نحوه، و ليس أحدهما علّة للآخر و لا معلولاً. و كذا قولنا: "العالم مؤلّف و كلّ مؤلَّف ذو مؤلِّف فالعالم ذو مؤلِّف" فإنّ المؤلَّف بالفتح و ذى المؤلّف بالكسر معلولان للمؤلّف بالكسر.

و هاهنا اشكالات:

أحدها أنّ جعل الدليل ـ و هو الاستدلال من المعلول على العلّة و هو لايفيد اليقين ـ من أقسام البرهان و هو المفيد لليقين غير جائز.

و ثانيها أنّ الحكماء مصرّحون بأنّ العلم بذى السبب لايحصل إلا من جهة العلم بسببه. و صرّح الشيخ الرئيس فى الشفاء فى الفصل الذى يلى هذا الفصل الذى فى تقسيم البرهان بـ«أنّ ما لا سبب لنسبة محموله إلى موضوعه فإمّا أن يكون بيّناً بنفسه و إمّا أن لايبيّن البتة بياناً يقينياً بوجه قياسى».(برهان الشفاء ٩٤) هذا بعد ما أبدى الوجوهَ المحتملة فى اكتسابه و أبطل جميعَها بالتفصيل البليغ كما هو عادته فى الشفاء. و هذا يناقض ما ذكره فى هذا الفصل من كون الأوسط معلولاً لنسبة الأكبر إلى الأصغر التى هى النتيجة المطلوبة فى البرهان الإنّى.

و ثالثها أنّه يلزم على ما ذكروه أن لايمكن إقامة البرهان على وجود الواجب(جلّ ذكره) لبساطته و عدم كونه معلولاً البتة. و اللازم باطل لوجود البراهين على وجوده.

و رابعها أنّ الاستدلال بأحد المعَين فى التعقّل كالمتضايفين على الآخر و كذا بأحد المعَين فى الوجود كمعلولى علّة واحدة غير صحيح. أمّا فى المتضايفين فلما صرّح به الرئيس فى هذا الفصل أيضاً بقوله: «و اعلم أنّ توسط المضاف قليل الجدوى فى العلوم، لأنّ نفس علمك بأنّ زيداً أخ هو علمك بأنّ له أخاً أو يشتمل على علمك بذلك، فلايكون النتيجة أعرف من المقدمة الصغرى. فإن لم‌يكن كذلك بل بحيث يجهل إلى أن يتبيّن أنّ له اخاً فما تصوّرت نفس قولك زيد أخ. و أمثال هذه الأشياء الأولى لاتسمّى قياسات فضلاً عن أن تكون براهين».(برهان الشفاء ٩٠)

و أمّا فى المَعَين فلعدم العلاقة اللزومية بينهما التى توجب انتقال الذهن من أحدهما إلى الاخر ليجعل أحدهما وسطاً و الآخر ذا الوسط.

و خامسها أنّهم ذكروا فى مثال ما كان الأوسط معلولاً للأكبر و لكنّه علّة لوجود الأكبر فى الأصغر أن تقول: "هذا إنسان و كلّ إنسان حيوان فهذا حيوان" و نقول: "الإنسان حيوان و كلّ حيوان جسم فالإنسان جسم" و هذا فاسد، لأنّ الأكبر إذا كان علّة أو جزءاً للأوسط كان مبايناً فى الوجود للأوسط فكيف يكون محمولاً عليه متحداً معه؟ و أيضاً الأكبر ذاتى للأصغر و قد صرحوا بأنّ الذاتى لايعلّل و أنّه بيّن الثبوت لذى الذاتى. فكيف يجعل أوسط علّة لما لا علّة له و لثبوت ما هو بيّن الثبوت؟

و الجواب أمّا عن الأوّل فبأنّ الاستدلال من المعلول على العلّة يتصوّر بوجهين يكون بأحدهما دليلاً و بالآخر برهاناً، فإنّ العلّة لها اعتباران: اعتبار ذاتها بذاتها، و اعتبار نسبتها إلى المعلول. فهى بالاعتبار الأوّل علّة و بالاعتبار الثانى معلول لمعلوله. فالوسط إذا كان معلولاً لوجود الأكبر فى الأصغر فإنّه يكون فى إثبات جوهر الأكبر دليلاً و يكون فى إثبات إنّية الأكبر للأصغر برهان إنّ. فالمطلوب فى أحدهما غير المطلوب فى الآخر، لأنّه فى أحدهما وجود الأكبر فى نفسه و فى الثانى وجوده للأصغر، فإنّك إذا قلت:" هذا الخشب محترق و كلّ محترق فقد مسّته النار، فهذا الخشب مسّته النار" كان دليلاً و لكن إذا قلتَ فى الكبرى: "و كلّ محترق فله محرق" كان برهان إنّ، فإنّ النتيجة هاهنا أنّ له محرقاً أو هو ذو

محرق مطلقاً. و هى هناك وجود المحرق المعيّن كالنار فى ذاته. و كذا إذا قلت: "هذا الجسم متحرك و كلّ متحرك فله محرك" كان برهان إنّ، و النتيجة أنّ لهذا المتحرك محركاً و إن أثبت به جوهر المحرك مثل إنسان أو ريح أو نار كان دليلاً.

و أمّا عن الثانى فبأنّ الأوسط فى برهان الإنّ و إن كان معلولاً لجوهر الأكبر فى ذاته إلا أنّه علّة لوجود الأكبر فى الأصغر بوجه، فإنّ قولنا: "هذا مؤلَّف و لكلّ مؤلَّف مؤلِّف" يكون الأوسط معلولاً لذات المؤلف بالكسر و علّة لوجوده النسبي له. و بهذا الاعتبار يكون القول برهاناً و بالاعتبار الأوّل دليلاً. و قولهم: "العلم بذى السبب لايحصل إلا من جهة العلم بسببه" المراد به أنّ العلم اليقينى لايحصل به إلا من طريق السبب لا مطلق العلم. و كذا قولهم: "ما لا سبب له لايحصل العلم به" المراد العلم اليقينى، و أمّا العلم الغير اليقينى فكثيراً ما يحصل من الاستدلال بالآثار و المعلولات على عللها و أسبابها.

و أمّا عن الثالث فبأنّ الواجب جلّ مجده و إن لم‌يمكن عليه برهان حقيقى، إذ لا سبب له و لا جزء فلا برهان عليه و لا حدّ له إلا أنّ ذاته يكون مبرهناً عليه ببرهان شبيه باللمّى فى إفادة اليقين، فإنّ ذاته بذاته و إن كان أقدم من كلّ شيء لكن كونه صانعاً للعالم أو ما يجرى مجراه أى هذا المعنى النسبى ممّا له وسط. و هو مثل المصنوع فى قولنا: "العالم مصنوع" أو ما يشبهه فالوسط علّة لإثبات كونه صانعاً للعالم فى قولنا: "العالم مصنوع و كلّ مصنوع له صانع فالعالم له صانع". فالمبرهن عليه بالذات بهذا البرهان وجود الصانع للعالم. و إذا ثبت هذا بالبرهان ثبت وجود الصانع فى نفسه و حصل العلم به بهذا التدبير علماً يقينياً أوّلياً. و ذلك لأنّ وجود الشيء لغيره يقتضي وجوده فى نفسه بالضرورة. فصدق قولهم: «إمّا أن يكون العلم بيّناً بنفسه و إمّا أن لايبيّن بياناً قياسيّا» على سبيل منع الخلوّ دون الجمع، فإنّ المبيّن بالقياس البرهانى صانعيّته للعالم أو كونه منتهى سلسلة الممكنات ذاته بذاته، و أمّا وجود ذاته بذاته فهو إمّا بيّن بنفسه بعد هذا البرهان لا به إلا بالعرض. و ذلك للناظرين فى حقائق الآفاق و الأنفس حتى يتبيّن لهم أنّه الحق؛ و إمّا مكشوف بالمشاهدة الحضورية لطائفة أخرى لاينظرون إلا إليه فيشهدون به على كلّ شيء.

و أمّا عن الرابع فبأنّ البرهان من أحد المتضايفين يمكن على الآخر لا على وجه توسيط المضايف بل على توسيط السبب الموقع كما مرّ نظيره فى تحديد المضاف بمضايفه. و

ذلك بأن يقال مثلاً: "هذا حيوان يولد آخر من نوعه من نطفته، و كلّ حيوان كذلك فله ابن فهذا الحيوان له ابن". و المعان فى الوجود كمعلولى علّة واحدة، فإن لم‌يكن بينهما علاقة لزومية فلم‌يمكن توسيط أحدهما فى البرهان على ثبوت الآخر شيء. و إن كان بينهما لزوم فستعلم أنّ تلازم المعَين لايكفى فيه مجرّد كونهما معلولى علّة واحدة بل لابدّ مع ذلك من تحقّق علاقة علّية و معلولية لكل واحد من المعلولين للآخر على وجه غير دائر دوراً مستحيلاً كما سيجى بيانه إن شاء الله تعالى. و الإشكال وارد على المصنّف حيث لم‌يقل به.

و أمّا عن الخامس فلأنّ الأكبر إذا كان جنساً للأوسط كالحيوان للإنسان أو كالجسم للحيوان كانت جنسيته باعتبار و علّيته باعتبار آخر. فللجسم مثلاً اعتبار يصح أن يحمل على الحيوان و غيره كالنبات و الجماد. و ذلك بأن لايشترط فيه شرط زائد على مفهومه و معناه، و هو كونه جوهراً ذا امتدادات ثلاثة سواء كانت معه صفة أخرى أو لم‌يكن. و له اعتبار آخر يكون هو بذلك الاعتبار غير محمول على الحيوان بل يكون علّة مادية و جزء له و مادّة لصورته، و هى نفسه الحساسة. و ذلك بأن يشترط كونه مجرّدَ جوهر ذى امتدادات فقط حتى لو ضمّ إليه صفة أخرى لكانت عرضية خارجية عن ذاته. و كذلك حال الحيوان بالقياس إلى الإنسان. فلا تناقض بين كون الأكبر علّة للأوسط كالجسم للحيوان و بين كونه محمولاً عليه لاختلاف الجهة. فالسبب بالحقيقة غير محمول، و المحمول بالحقيقة غير سبب. و كذا لا تناقض بين كونه محمولاً على الأصغر حملاً بالذات و بين كونه محمولاً على الأصغر بواسطة حمله على الأوسط. و حمل الأوسط على الأصغر فى مثال يكون الحدود فيه نوعاً و جنساً و جنس جنس كالجسم و الحيوان و الإنسان مما يكون الأكبر فيه جزءاً لجزء الأصغر أعنى الأوسط، و جزء الجزء جزء لما فى الأكبر من جهة عينيّته مع الأصغر و جهة جزئية معه.

فإذا تقرّر ذلك فالعالى و الأكبر بحسب وجوده فى نفسه علّة للمتوسط و كذا المتوسط بحسب وجوده فى نفسه علّة للسافل و الأصغر و لكن حمل العالى على السافل أى وجوده له معلول لحمل المتوسّط عليه و وجوده له.

و أمّا قولهم: "الذاتى لايعلل" فمعناه أنّ حمل الذاتى على ذى الذاتى ليس بواسطة أمر خارج لا أنّه لايكون حمله بواسطة ذاتى آخر هذا.

و اعلم أنّ اعتبار برهان اللمّ و الإنّ فى القياسات الاستثنائية يكون بالمستثنى. فإذا قلت: "إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود" و استثنيت المقدّم كان البرهان لمّياً. و لو استثنيت نقيض التالى كان إنّياً لأنّ عدم المعلول معلول لعدم العلّة. و إذا قلت: "إذا كان النهار موجوداً فالشمس طالعة" و استثنيت المقدم كان البرهان إنّياً، و إن استثنيت نقيض التالى كان لّمياً، لأنّ عدم العلّة علّة لعدم المعلول، فإنّ المستثنى هو بإزاء الأوسط فى الحمليات. ألاترى أنّك لو رددت الاستثنائى إلى الحملى جعلت المستثنى وسطاً.

و اعلم أيضاً أنّ الأوسط ليس بالحقيقة علّة لوجود اليقين بالنتيجة و إلا لكان المعلول فى برهان الإنّ سبباً لوجود العلّة، و هذا محال. على أنّ اليقين قد يحصل بالتواتر و التجربة و بالحسّ أيضاً، فلا شبهة فى أنّها غير مغن عن العلّة. و لايكون لشىء واحد علل موجبة فوق واحدة بل السبب فى إفادة النتيجة و اليقين أمر آخر. كيف؟! و اليقين نور عقلى، و النور لايحصل إلا من نور أجلّ منه لكن الأوسط و سائر ما يتوصّل به إلى حصول العلم و اليقين معدّات لوجود النتائج إلا أنّ البرهان معدّ يلزمه اليقين. و التجربة و ما يجرى مجراه معدّات فقط.

و ممّا يتعلّق بهذا المقام أنّ المطلوب الواحد قد يكون عليه برهانان لّميان من علمين مختلفين أحدهما تحت الآخر فيطلب فى أحد العلمين علّة الشىء و فى الآخر علّة علته.

و بيان ذلك أنّ الأسباب أربعة: فاعل و غاية و هما مفارقان، و مادّة و صورة و هما مقارنتان. و كلّ منها يقع أوساطاً فى البراهين اللمّية.

فمن الأشياء ما له جميع الأسباب و منه ما ليس له إلا الفاعل و الغاية كالعقول التى صورتها ذاتها. و العلوم المختصة بمثل هذه يسمّى علوم المفارقات.

و ما له جميع الأسباب و لكنّ المادّة غير متعيّنة فيه و لا داخلة فى حدّ صورته، فالعلم به يسمّى رياضيّاً و تعليمياً.

و ما كان له الجميع و له مادّة معينة لايمكن أن تفارقها صورته حداً و قواماً، فالعلم مخصوص بإسم الطبيعى. و يكون الفاعل و الغاية الحقيقيان خارجين عن موضوع هذه الصناعة و إن كان فيه فاعل و غاية غير حقيقيين، لدثورهما و تغيّرهما. فهما بالحقيقة بالمعدّ أشبه منهما بالفاعل و الغاية، فتوسيطهما فى البرهان غير صحيح، لأنّ البرهان يفيد

اليقين فتنافيه الوقتية و الوجودية و الممكنة، فلايصير مبادى البرهان إلا على وجه تصير تلك الجهات أجزاء لحدودها أو قيوداً لأطرافها على وجه الشرطية، فأمكن أن يكون عليه برهانان لـمّيان من علمين مختلفين.

فإذا أقيم البرهان عليها من جهة العلّتين القريبتين أعنى المادّة و الصورة كان العلم به طبيعياً. و إذا أقيم عليها البرهان من جهة العلتين المفارقتين كالعقل الفاعل على الدوام و الخير الذى لا قصور فيه كان العلم به إلهيا.

و كذلك العلم الطبيعى و الفلسفة الأولى تشتركان فى النظر فى تشابه الحركة الأولى و ثباتها لكن الطبيعى يأخذ الوسط من الطبيعة التى لا ضدّ لها و المادّة البسيطة التى لا اختلاف فيها، و الفيلسوف يعطى العلّة المفارقة التى هى الخير المحض و العقل المحيط و العلّة الغائية الأولى التى هى الوجود المحض. فالطبيعى يعطى برهاناً لـمّياً مادامت الطبيعة و المادّة موجودتين، و الفيلسوف يعطى البرهان اللمّى الدائم مطلقاً و يعطى علّة دوام المادّة و الصورة التى لا ضدّ لها. و بالجملة إذا أعطى البرهان من العلل المقارنة كان من العلم الأسفل و إن أعطى من العلل المفارقة كان من العلم الأعلى.

و أمّا العلوم التى ليس بعضها تحت بعض فقد يتفق لمسألة واحدة برهان إنّ من أحدهما و برهان لمّ من الآخر، كما أنّ العلم الرياضى يعطى برهان كروية الفلك بالدليل، و الطبيعى و يعطى برهان لمّ. و لايتفق فى العلوم الجزئية أن يكون على مسألة واحدة برهانان لّميان من علمين مختلفين و إلا لم‌يكن العلم جزئياً.

و البرهان يعطى اليقين الدائم و ليس فى شىء من الفاسدات عقد دائم، لأنّ مقدماتها الصغروية لاتكون الدائمة الصدق، فلاتكون الوقتية و الوجودية و الممكنة مبادى للبرهان إلا بتعمّل كما مرّ. فالفاسدات لا برهان عليها و لا حدّ، لأنّ البرهان و الحدّ متشاركان فى الحدود كما بيّن، فما لا برهان عليه لا حدّ له. و الأشياء الضرورية الوقوع المتكرّرة بالعدد كالخسوف للقمر و الكسوف للشمس قد يبرهن و يحدّ لها لكن من جهة العلم بأسبابها لا من جهة مشاهدتها و مشاهدة آثارها المتغيرة، فإنّ أمثال ذلك قد يدرك و كانت معرضة للتغير، و قد يدرك و كانت مصونة عن التغير كما يدرك كسوف فى وقت بالمشاهده فلم‌يكن العلم إلا متغيّراً فلم‌يكن يقيناً. و أمّا إذا أدركت من الأسباب فلم‌يكن العلم به

للأصغر أو انتفائه عنه فى العين، و هو الخارج المعبّر عنه بنفس الأمر كقولنا:"هذا الخشب مسّته النار، و كلّ ما مسّته النار فهو محترق، فهذا الخشب محترق" فمساس النار علّة لثبوت الاحتراق للخشب فى الذهن و العين.

و **البرهان الذي فيه ذلك** أى ذلک الأوسط، **يسمّى برهان لَمّ** لإعطائه اللميّة بالوجهين، فإنّ اللميّة هى العليّة. و لايشترط فى برهان اللمّ كون الأوسط علّة للأكبر نفسه بل علّةً لوجوده فى الأصغر و إن كان معلوله كقولنا:"كلّ إنسان حيوان، و كلّ حيوان جسم". فالحيوان ليس علّةً لوجود الجسم فى الخارج، لأنّه معلول وجوده فيه، بل لوجوده و ثبوته للإنسان.

و **قد يكون** أى الأوسط، **علّةً لنسبة الطرفين في الذهن فقط أي يكون العلّة للتصديق فحسب**، لا له و للوجود، **و يسمّى برهان الإنّ، لاقتصار دلالته على إنيّة الحكم** أى على ثبوته، **دون لميّته في نفسه**.[1] **و قد يكون هذا الأوسط** أى الدالّ على إنيّة الحكم دون لميّته، **معلول النسبة** أى نسبة الأكبر إلى الأصغر،[2] **في الأعيان إلا أنّه أظهر عندنا** أى إلا أنّ الأوسط يكون أظهر عندنا أى من النسبة. **فلهذا يجوز أن يستدلّ به عليها لا بها عليه، كقولك: "هذا الخشب مُحترق، و كلّ محترق مسّته النار، فهذا الخشب مسّته النار"**. فالاحتراق الذى هو الأوسط معلول النسبة التى هى مماسّة النار للخشب. و قد لايكون هذا الأوسط[3] معلول النسبة و لا علّتها، كما إذا كان الأوسط و الأكبر متلازمين و معلولَى علّة واحدة كقولنا: "كلّ إنسان ضاحك و كلّ ضاحك كاتب".

متغيراً. و على هذا النحو يكون علم الأوّل جلّ إسمه بالموجودات و أعلى من هذا كما سنبيّن.

١ـ خ ل: + و قد يكون فى نفسه

٢ـ آ: الاصغر الى الاكبر

٣ـ آ: الوسط

فصل
في بيان المطالب

و لأنّ العلم ينقسم إلى التصوّر و التصديق فالمطلب إمّا أن يتوجّه نحو اكتساب التصوّر، و هو اثنان: ما و أىّ، أو التصديق، و هو أيضاً اثنان: لم و هل. و مطلب ما يُطلب بها إمّا شرح الإسم كقولنا: "ما العنقاء" و يجاب بتفصيل ما دلّ الإسم عليه إجمالاً. و هو إمّا حدّ بحسب الأسم، و إمّا رسم بحسبه[1] أو ماهيّة المسمّى بعد معرفة

١ـ قال الشارح (رحمه الله): «و هو إمّا حدّ بحسب الإسم و إمّا رسم بحسبه»

التحقيق أنّ الرسم لكونه عرضيّاً لايقع فى جواب ما هو مطلقاً سواء كانت شارحة أو حقيقية، و العرضى يقع فى جواب أىّ و غير ذلك من المطالب العرضية على التفصيل المذكور. و أمّا التى يقع عند الاضطرار كما للبسائط إذا عرفت بلوازمها فهى بالحدود أشبه منها بالرسوم، لإيصالها إلى حاقّ الملزومات كما دلّ عليه كلام الرئيس فى الحكمة المشرقية إلا أنّها لايسمّى حدوداً لعدم تركّبها من الجنس و الفصل، لا لعدم إفادتها المعنى المطلوب على التساوى فى المعنى و الصدق، فإنّ إفادة الناطق لأحد جزئى الإنسان البسيط أعنى نفسه ليست بأقصر من إفادة الحدّ المركّب من الحيوان الناطق لتمام ماهيته. و بالجملة فالمقول فى جواب ما هو منحصر فى حدّه أو ما يجرى مجراه إن كان السؤال بحسب الخصوصية أو جنسه إن كان السؤال عنه بحسب الشركة أو نوعه إن كان السؤال بحسب الخصوصية و الشركة معاً.

و أمّا ما وقع لصاحب حواشي التجريد من تجويز وقوع العرضى فى جواب ما الشارحة ناقلاً تارة من ظواهر أقاويل الحكماء و مستدلاً أخرى بـ"أنّ مطلوب الشارحة مقدّم على سائر المطالب كما صرّحوا به، فلولا أنّ المراد ما يعمّ الحدّ و الرسم بل التعريف اللفظى لم يصحّ هذا الحكم لجواز أن يعلم برسمه أوّلاً ثمّ يطلب به الهلّية البسيطة إلى آخر المطالب" فمنظور فيه.

أمّا الذى نقل منهم فالمراد فيه من الرسم إمّا ما يكون على سبيل التوسّع أو على ما ذكرنا من الحدود الاضطرارية. و أمّا ما ذكره من الدليل فغير مجد، لأنّ العلم برسم الشىء

وجوده كقولنا: "ما الحركة؟" و يكون الجواب بأصناف المقول فى جواب ما هو، و يقع الحدود الحقيقيّة فى الجواب.

و ربّما أقيمت الرسوم مقامها توسّعاً أو اضطراراً، و طلب مفهوم الشىء يشملهما، فلهذا قال: **و المطالب منها مطلب ما**[1] **و يطلب بها مفهوم الشيء** و لأنّه يجوز وجود

ليس علماً به بالحقيقة بل علماً بوجه من وجوهه. و قد حقّق هذا هو و غيره من المحقّقين. و التعريف اللفظى ليس من المطالب التصوّرية.

١ـ قوله (قدّس سرّه): «و المطالب منها مطلب ما»

المطالب بالقسمة الأولى ثلاثة: مطلب ما و مطلب هل و مطلب لم. و كلّ منها منقسم إلى اثنين، فالمطالب ستّة فى الحقيقة. و ما من مطلب إلا و يندرج تحتها أو يرجع إليها كما سيعلم، و لهذا يقال لها الأمّهات. فمطلب ما ينقسم قسمين: أحدهما طلب معنى الإسم كقولك: "ما العنقاء؟ و ما الخلاء؟" و الثانى طلب حقيقة الذات كقولك: "ما الحركة؟ و ما الجسم؟"

و مطلب هل ينقسم إلى قسمين: أحدهما كقولك: "هل الشىء موجود أم لا؟" و ثانيهما كقولك: "هل الشىء الموجود كذا أم لا؟" فهل إمّا بسيطة أو مركّبة.

و مطلب ما الشارحة مقدّم على جميع المطالب ثمّ هل البسيطة ثمّ ما الحقيقيّة فإنّ شرح الإسم يجوز أن يكون لمعدوم الذات. و لمّا طلب ما حقيقة الذات فلايصح إلا بعد إثبات الذات، و هو بالحقيقة الحدّ. و ما لم‌يثبت الأمر كان ذلك شرحاً لإسمه. فإذا ثبت وجوده كان حدّاً لحقيقة الذات. و من هذا القبيل ما يوضع فى أوائل العلوم وضعاً ثمّ يبيّن فى ذلك العلم، فهو إنّما يكون تحديده على سبيل شرح الإسم لا على سبيل تحديد الذات. و إذا ثبت الوجود كان شرح الإسم بعينه حدّاً له. و يقال مطلب ما بحسب الإسم معرفة و بحسب حقيقة الذات علم، كما أنّ الحسّ معرفة و العقل علم.

ثمّ الحدّ يقال بالتشكيك على خمسة أشياء: فمن ذلك الحدّ الشارح لمعنى الإسم. و لايعتبر فيه وجود الشىء كما علمت، فإن كان وجوده مشكوكاً فيه أخذ الحدّ على أنّه شارح للإسم كتحديد المثلث المتساوى الأضلاع فى افتتاح كتاب أقليدس. فإذا صحّ له وجود علم أنّ الحدّ لم‌يكن بحسب الإسم فقط، كما عند ما بيّن وجود ذلك المثلث فى أوّل

الشىء فى ذاته مع الجهل بوجوده كالمثلّث المتساوى الأضلاع عند من لم‌يعرف الشكل الأوّل من كتاب الأصول، فإذا سأل بما عن مفهوم الإسم الدالّ عليه فقال: "ما المثلّث المتساوى الأضلاع؟" كان الجواب و "هو سطح يحيط به ثلاثة خطوط متساوية" حدّاً بحسب الإسم. و إذا عرفتَ وجوده يصير ذلك الجواب بعينه حدّاً بحسب الحقيقة. و الجواب الواحد يكون حدّاً بحسب الإسم و الحقيقة بالنسبة إلى شخصين أو إلى شخص فى وقتين.

المقالة الأولى منه. و يقال حدّ لما كان بحسب الذات فمنه ما هو نتيجة برهان و منه ما هو مبدأ برهان و منه ما هو حدّ تامّ مجتمع منهما. و منه ما هو لأمور لا علل لها و لا أسباب أو أسبابها و عللها غير داخلة فى جواهرها مثل تحديد النقطة و الوحدة و ما أشبه ذلك، فإنّ حدودها لا بحسب الإسم فقط و لا مبدأ برهان و لا نتيجة برهان و لا مركّب منهما.

اعلم أنّه قد يجتمع فى الشىء الواحد علل فوق واحدة حتى الأربعة كلها. و ستعلم أنّ العلل الذاتية مقوّمة لحقيقة الشىء. فإذا كان مثل ذلك الشىء فيدخل فى مطلب مائيته الحقيقية التامّة جميع تلك العلل. و قد يكون لبعض الأشياء بعض العلل دون بعض. و لذلك لايدخل فى حدود التعليمات و لا براهينها علّة مادية لما ذكرنا. و إذا كان للشىء علّة مساوية أو أعمّ و كانت ذاتية فدخولها ظاهر. و أمّا العلل التى هى أخصّ من الشىء كما [أنّ] للحرارة عللاً مختلفة كالحركة و النار و النور و كما أنّ للحمّى عللاً كالعفونة و الحركة العنيفة للروح أو اشتعال من غير عفونة و للصوت أيضاً أسباب كانطفاء النار و انكسار قمقمة و قرع عنيف. فليس لشىء منها مدخل فى الحدود و مدخل فى البراهين.

أمّا عدم دخولها فى الحدّ فلأنّ المطلوب فيه المعنى الجامع لأفراده إن وجد مثل القرع و المقام الجامع لأنواع الصوت فيكون هو العلية التى يدخل فى الحدّ. و أمّا العلل الخاصّة فلحدود أنواع الشىء مثل انطفاء النار لحدّ الرعد لا لحدّ الصوت المطلق. و قد يحدّ الشىء بجميع علله الأربع إن كانتَ ذاتية له كمن يحدّ القدوم بأنّه آلة صناعية من حديد شكلها كذا ليقطع الخشب نحتاً. فالآلة جنس و الصناعية يدل على الفاعل و الشكل على الصورة و النحت على الغاية و الحديد على المادّة.

و هل إمّا بسيط يُطلب بها وجود الشيء أو لا وجوده كقولنا: "هل الحركة موجودة أم لا؟" و يتخلّل فى الترتيب الطبيعى بين مطلبي ما، لأنّ السؤال عن وجود الشيء يكون بعد معرفة مفهومه، لأنّ ما لايُفهم لايسأل عن وجوده و عدمه. و لجواز العلم بمدلول اللفظ مع الشكّ فى وجود مدلوله جاز هذا السؤال. و أمّا السؤال عن ماهيّته يكون بعد معرفة وجوده، لأنّ طالب ماهيّة الحركة إنّما يطلب حقيقة أمر موجود فيتقدّم علمه بوجوده، و يكون بهل البسيطة. و إمّا مركّب يُطلب وجود شيء له كقولنا: "هل الحركة دائمة أم لا؟"

و قوله: **و هل يُطلب به أحد طرفي نقيض ما قُرِنَ به** يشملهما، لأنّ ما قرن به إن كان الموجود فهو البسيط و إلا فهو المركّب، لأنّ الموجود محمول فى: هل البسيطة، و رابطة فى المركّبة كما يقال: "هل الحركة موجودة بحال الدوام أم لا؟" و **جوابه بأحدهما** أى بأحد طرفى النقيض. و هو أنّها موجودة أم لا فى البسيط، و دائمة أم لا فى المركّب.

و **أيّ و يُطلب به التمييز** أى تمييز الشيء عمّا يشاركه فى الجنس أو فى الوجود تمييزاً ذاتيّاً أو عرضيّاً كقولنا: "أيّ حيوان هو؟" فيُجاب بأنّه ناطق أو ضاحك.

و **لِمَ و يُطلب به علّة التصديق**[1] أى الحدّ الأوسط المقتضى للجزم بصدق النتيجة، كقولنا: "لم كان العالَم حادثاً؟" فيقال: "لأنّه متغيّر، و كلّ متغيّر حادث. فالعالَم

١ـ قوله: «و لم يطلب به علّة التصديق»

كما أنّ كلاً من مطلب ما و مطلب هل ينقسم على قسمين كذلك مطلب لم ينقسم أيضاً على قسمين: أحدهما طلب علّة اعتقاد القول و التصديق به فى قياس ينتج مطلوباً. و الثانى علّة الأمر فى نفسه كالمادّة و الطبيعة أو علّة وجوده فى نفسه كالفاعل و الغاية. و مطلب لم هو بالقوّة مطلب ما، لأنّك إذا قلت:" لم ج ب" كأنّك قلت: "ما السبب فى أنّ ج ب أو ما الوسط فى أنّ ج ب" إلا أنّه مطلب لم بالقياس إلى النتيجة و يكون بالفعل، و مطلب ما بالقياس إلى الحدّ الأوسط و يكون بالقوّة. و كذا مطلب أيّ داخل تحت هل المركّبة. و باقى المطالب العرضية كمطالب كم و كيف و أين و متى و غيرها يدخل تحت مطلب أيّ كما ذكره الشارح. و إنّا كما لانطلب بما الحقيقية إلا بعد مطلب هل البسيطة كذلك لانطلب بلم

إلا بعد مطلب ما. و عن كلّ واحد منهما جواب آخر إذا كان المطلوب مركّباً لكن الجواب الحقيقى فى السؤال عن لم هو الجواب بالعلّة الذاتية التى هى الواسطة.

ثم إنّ العلّة الذاتية مقوّمة للشىء فهى إذن داخلة فى الحدّ فيقع فى جواب ما هو فيتّفق إذن الداخل فى الجوابين. مثاله: لم انكسف القمر؟ فنقول: لأنّه توسّطت بينه و بين الشمس الأرض فمحى نوره، ثمّ نقول: ما كسوف القمر؟ فنقول: هو انمحاء نور القمر لتوسّط الأرض بينهما؛ لكن هذا الحدّ الكامل للكسوف لايكون عند التحقيق حدّاً واحداً فى البرهان بل حدّين. و الذى يحمل منهما على الموضوع فى البرهان أوّلاً ـ و هو الحد الأوسط ـ يكون محمولاً فى الحدّ بعد الأوّل. و الذى يحمل فى البرهان ثانياً يكون فى الحدّ محمولاً أوّلاً، لأنّك تقول فى البرهان: إنّ القمر قد توسّطت الأرض بينه و بين الشمس، و كلّ مستضىء من الشمس يتوسّط الأرض بينهما فإنّه ينمحى ضوئه، فينتج: إنّ القمر ينمحى ضوئه. ثم تقول المنمحى ضوئه منكسف فالقمر إذن منكسف. فأوّلاً حملت التوسّط ثم الانمحاء. و فى حدّ التامّ تورد أوّلاً الانمحاء ثم التوسّط لأنّك تقول: إنّ انكساف القمر هو انمحاء ضوئه لتوسّط الأرض. فإن جعلت كلّ واحد من توسّط الأرض و انمحاء ضوء القمر حدّاً إذا كان اتفق أن كان مميزاً فكان حداً مّا و إن لم‌يكن تامّاً. و إذا وقع أحدهما فى القياس وسطاً سمّى مبدأ برهان، و سمّى الذى يكون منهما الطرف الأكبر نتيجة برهان كقولك: إنّ الكسوف انمحاء ضوء القمر.

و هذا إنّما يتفق إذا كان بعض أجزاء الحدّ التامّ علّة للجزء الآخر، فإن اقتصرت على العلّة كتوسّط الأرض كان الحد مبدأ برهان؛ و إن اقتصرت على المعلول كالانمحاء كان الحدّ نتيجة برهان، و الحدّ التام هو مجموعهما مع الجنس.

و اعلم أنّ الموجودات على ضربين: منها ما ينفكّ وجود ماهيتها عن وجود غايتها و ينفكّ مبدأ وجودها عن غاية وجودها، فمطلب ما هو فيها يفارق مطلب لم. و ذلك كالمركّبات و الجسمانيات الكائنة الفاسدة. و منها ما لايفارق وجود ماهيتها عن وجود فاعلها و غايتها و إنّ مبدأ وجودها و غايتها شىء واحد غير مختلف، ففى مثلها يكون مطلب ما هو و لم هو شيئاً واحد كالمفارقات و الإبداعيات.

و قد صرّح بذلك المعلّم الأوّل فى كتاب أثولوجيا فى مواضع كثيرة منه.

حادث". و قد يُطلب به علّة الشيء في الأعيان كقولنا: "لِمَ كان المغناطيس يجذب الحديد؟"

فهذه هي أصول المطالب العلميّة. و إنّما سمّاها أصولاً لأنّه لايقوم غيرها مقامها، و لرجوع غيرها إليها، و لاحتياج الحدّ و البرهان إليها دون غيرها. و لهذا تُسمّى أيضاً بأمّهات المطالب. و لأنّ من لايعرف مفهوم اللفظ كما لايسأل عن وجوده مطلقاً، كذلك لايسأل عن وجوده بصفة كذا، و لا عن العلّة فى انتسابه إلى غيره أو فى وجوده فى الخارج أو فى اتّصافه بصفة كذا، فيلزم تقدّم مطلب ما بحسب الإسم على جميع المطالب، و هو واضح.

و من فروعها أى فروع أصول المطالب، و هى ما يستغنى بغيرها عنها، كيف الشيء و ما يقال في جوابه كيفيّة مثل أنّ الشيء أسود و أبيض.

منها قوله فى الميمر الخامس(ص ٦٩): «إنّ ما هو و لم هو فى العقل شيء واحد، لأنّك إذا علمت ما العقل علمت لم هو. و إنّما يختلف ما هو و لم هو فى الأشياء الطبيعية».

و منها فى ذلك الميمر أيضاً: «و قد نجد فى عالمنا أيضاً هذا ما الشيء و لم هو شيئاً واحداً مثل كسوف القمر، فإنّك تقول: ما الكسوف؟ فتصفه بصفة. و إذا قلت: لم كان الكسوف؟ و صفته بتلك الصفة بعينها. فإن كانت هاهنا فى العالم الأسفل يوجد ما الشيء و لم هو شيئاً واحداً مثل فالحرىّ أن يكون هذا لازماً فى الأشياء العالية».

و منها قوله(ص ٧٠): «إنّ العقل أبدع تاماً كاملاً بلا زمان. و ذلك أنّه كان مبدأ إبداعه و مائيته معاً فى دفعة واحدة. فلذلك صاراً إذا علم أحد ما العقل علم لم كان أيضاً، لأنّ مبدعه لما أبدعه لميزد فى تمام كونه. بل أبدع غاية العقل مع أوّل كونه. و إذا أبدع غاية الشيء مع أوّل كونه لميقل لِمَ كان ذلك الشيء، لأنّ لم إنّما يقع على تمام الشيء، فإذا كان تمام الشيء مع أوّل كونه سواء فإذا كنت عرفت ما الشيء علمت لم كان. و ذلك لأنّ المائية إنّما يقع على كون الشيء الذاتى الطبيعي، فإذا كان حدوث أوّل الشيء و آخره معاً و لميكن بينهما زمان استغنيت بمعرفة ماهية الشيء عن لم كان، و إنّك إذا عرفت ما هو عرفت لم كان أيضاً كما وصفناه» إلى غير ذلك من مواضع تصريحاته.

و كم، و ما يقال في جوابه يسمّى كميّة كانت كميّة متّصلة، و هى التى لأجزائه عند التجزية حدّ مشترك، كالمقادير أو منفصلة، و هى ما لايكون كذلك، كالأعداد.

و أين الشيء و يُطلب به نسبة الشيء إلى مكانه، و متى و يُطلب به نسبة الشيء إلى زمانه. و قد يُغني عنهما أى عن أين و متى أيّ إذا قُرِنَ بما يُطلب كما يقال: "في أيّ مكان هو؟ أو في أيّ زمان هو؟" فيُغني أيّ عن أين و متى. و على هذا غيرهما نحو: "على أيّ كيفيّة هو؟ أو على أيّ كميّة هو؟".

و المشهور أنّ هل المركّب يقوم مقامها جميعاً، فإنّه إذا قيل: "كيف لون زيد، و كم طوله، و أين مكانه، و متى زمان وجوده؟" فيقوم مقامها: "هل لونه أبيض أم لا، و هل طوله أربعة أذرع أم لا، و هل هو فى البيت أم لا، و هل وُجِدَ فى الزمان الفلانى أم لا؟"

و من المطالب مطلب من الشيء و يُطلب به خصوص ما عُرِفَ أنّه عاقل لذاته، لاختصاص "مَن" بأولى العقل، و يجاب بأنّه زيد و نحوه. و كلّها مطالب جزئيّة تنزل عن أن تُعدّ فى الأمّهات، لأنّها تطلب علوماً جزئيّة بالقياس إلى المطالب المذكورة و لاتعمّ فائدتها، فإنّ ما لا كيفية له لايُسأل عنه بكيف، و كذا أخواتها.

المقالة الثالثة
في المغالطات و بعض الحكومات
بين أحرف إشراقيّة و بين بعض أحرف المشائين
و فيها فصول

الفصل الأوّل
في المغالطات

أقول قبل الشروع فيه: إنّ صاحب الكتاب لم‌يورِد فى هذا الباب أنواع الغلط بالتفصيل و لا أسبابها على ما هو القانون الصناعى، بل اقتصر على ايراد بعضها و ذكر أمثلة منثورة[1] لها. و أنا أقدّم ذكر أسبابه، فإنّ فى ضمنه يجىء ذكر أنواعه فنقول:

كلّ قياس يُنتج ما يناقض وضعاً مّا فهو تبكيت. فإن كان حقّاً أو مشهوراً كان برهانيّاً أو جدليّاً،[2] و إلا فسفسطى يُشبه البرهان أو مشاغبى يُشبه الجدل. و لابدّ

١ـ آ: منشورة

٢ـ قال الشارح العلامة: «فهو تبكيت فإن كان حقّاً أو مشهوراً كان برهانياً أو جدلياً»

التبكيت قسمان: مغالطى و غير مغالطى. فالتبكيت المغالطى قياس يستعمله المتشبّه بالجدلى أو التعليمى لينتج نقيض وضع مّا. و التبكيت الغير المغالطى ما يستعمله الحكيم لينتج نقيض وضع مّا. و الحرىّ به أن لايسمّى هذا تبكيتا أو توبيخاً أو تضليلاً كما قاله فى الشفاء. و كما أنّ من الأمور ما هو حقّ و ما هو مشتبه كالمسمّى بالإنسان منه ما هو إنسان حقيقى و منه ما هو شبح للإنسان غير حقيقى، و من الحسّ ما هو مطبوع و منه ما هو مجلوب ينظر به، و فى الجماديات ما هو فضّة أو ذهب بالحقيقة، و منه ما هو مفضّض

مغشوش أو ملوّن مصبوغ من غير حقيقة أصلاً؛ و لكلّ من المتقابلات الواهية لابدّ من نوع مشابهة بمقابلة الحقّ ليروّج؛ كذلك يكون من الحكيم تسمية ما هو مبرهن بالحقيقة و منه ما هو مزوّر مموّه، و يكون من القياس ما هو حقّ موجود و منه ما هو تبكيت سوفسطايى أو مشاغبى. و هو قياس يرى أنّه مناقض للحقّ و نتيجته نقيض الحقّ، و ليس كذلك أو مناقض للمشهور و نتيجته نقيض المشهور، و ليس كذلك. و لابدّ من ترويج توجبه مشابهة يروّجه من غير أن يشعر به المغالط إن كان سوفسطائياً. و لايشعر به أكثر الناس سواء كان المغالط سوفسطائياً أو مشاغبياً. و لهذا الترويج و المشابهة أسباب كثيرة ذكر الشارح على وجه الضبط أخذاً من كتاب الشفاء.

و اعلم أنّ الحكيم المبرهن يكون فى غاية الندرة، و أكثر الناس عاميون، و المشتغلون بمواظبة العلوم قليل بالنسبة إليهم. ثمّ الأكثر من هذا القليل إمّا جدليون أو مغالطون. و أكثر الباقين من هؤلاء الأقلّين يرجّح عنده و يقدم لديه إيثاره لظنّ الناس به أنّه حكيم، و لايكون حكيماً على إيثاره لكونه فى نفسه حكيماً و لايعتقد الناس فيه ذلك، كما حكى الشيخ الرئيس فى الشفاء بقوله: «و لقد رأينا و شاهدنا فى زماننا قوماً هذا وصفُهُم، فإنّهم كانوا أوّلاً يتظاهرون بالحكمة و يقولون بها و يدعون الناس إليها، و درجتهم فيها سافلة فلما عرفناهم أنّهم مقصورون و ظهر حالهم للناس أنكروا أن يكون للحكمة حقيقة و للفلسفة فائدة. و كثير منهم لما لم‌يمكنه أن ينسب إلى صريح الجهل و يدعى بطلان الفلسفة عن الأصل و أن ينسلخ كلّ الانسلاخ عن المعرفة و العقل قصد المشّائين بالسلب و كتب المنطق و التابين عليها بالعيب، فأوهم أنّ الفلسفة أفلاطونية و أنّ الحكمة سقراطية و أنّ الدراية ليست إلا عند القدماء من الأوائل و الفيثاغورثين من الفلاسفة. و كثير منهم قال: إنّ الفلسفة و إن كان لها حقيقة مّا فلا جدوى فى تعلمها و إنّ النفس الإنسانيّة كالبهيمية باطلة، و لا جدوى للحكمة فى العاجلة. و أمّا الآجلة فلا آجلة. و من أحبّ أن يعتقد فيه أنّه حكيم و سقطت قوّته عن إدراك الحكمة لم‌يجد عن اعتناق صناعة المغالطين محيصاً. و من هاهنا يبثّ المغالطة التى يكون عن قصد و ربما كانت عن ضلالة» انتهى كلامه.

و الغرض من نقله أن يعرف أنّ المغالطة لها سبب فاعلى هو العقل الناقص أو الوهم الرافع، و سبب غائى هو الشهرة عند الناس برأياته و تعظيمهم إيّاه و النظر إليه بعين

فيهما من ترويج يقتضيه[١] مشابهة، إمّا فى مادّة بأن يُشبه الحقّ أو المشهور، و لايكون شيئاً منهما، أو فى صورة بأن يُشبه ضرباً منتجاً و لايكون إيّاه.

فالمغالطة قياس تفسد صورته أو مادّته أو هما جميعاً. و الآتى به غالط فى نفسه مغالط لغيره. و لولا القصور ـ و هو عدم التمييز بين ما هو هو و بين ما هو غيره ـ لما تمّ للمغالط صناعة. فهى صناعة كاذبة تنفع بالعرض بأنّ صاحبها لايغلط و لايغالط و يقدر على أن يُغالط المغالط و أن يمتحن بها أو يُعاند.

فموادّها المشبّهات لفظاً أو معنى. و من المشبّهات معنى الوهميّات، و هى ما يحكم به بديهة الوهم فى المعقولات الصرفة حُكمها فى المحسوسات على ما مرّ.

و هذه الصناعة أجزاء ذاتيّة صناعيّة و خارجية. و الأولى[٢] ما يتعلّق بالتبكيت المغالطى. و على هذا فنقول: إنّ أسباب الغلط على كثرتها ترجع إلى أمر واحد كما قلنا، و هو عدم التمييز بين الشىء و بين ما يُشبهه.

ثمّ إنّها تنقسم إلى ما يتعلّق بالألفاظ و إلى ما يتعلّق بالمعانى. و الأوّل إلى ما يتعلّق بالألفاظ لا من حيث تركّبها، و إلى ما يتعلّق بها من حيث تركّبها.

و الأوّل لايخلو إمّا أن يتعلّق بالألفاظ أنفسها. و هو أن تكون مختلفةَ الدلالة، فيقع الاشتباه بين ما هو المراد و بين غيره، و يدخل فيه الاشتراك و التشابه و المجاز و

التوقير و الرياسة. و السبب الصورى لها هو صورة الكذب و الخباثة فى الباطن و التشبه بزىّ العلماء و الحكماء فى الظاهر بالكلام المزخرف و المنطق المزوّر. ثم إنّ المغالطين كما ذكره صاحب الشفاء طائفتان سوفسطائى و مشاغبى. فالأوّل هو الذى يتراءى بالحكمة و يدعى أنّه مبرهن و لايكون كذلك. و الثانى هو الذى يتراءى بأنّه جدلى و أنّه آت بقياس من المشهورات المحمودة و ليس كذلك. و الحكيم بالحقيقة هو الذى إذا قضى بقضية يخاطب بها نفسه أو غير نفسه قال حقّاً و صدقاً فيكون قد عقل [س: عقد] الحقّ عقلاً مضاعفاً. و ذلك لاقتداره على قوانين يميز به الحقّ و الباطل. فهذا الذى إذا فكر و قال أصاب و إذا سمع من غيره قولاً كاذباً أمكنه إظهاره. و الأوّل بحسب ما يقوله و الثانى بحسب ما يسمعه.

١ـ آ،ج: نقيضه

٢ـ س: فالأولى

الاستعارة و ما يجرى مجراها، و يسمّى جميعاً بالاشتراك اللفظى. و إمّا أن يتعلّق بأحوال الألفاظ. و هى إمّا أحوال ذاتيّة داخلة فى صيغ الألفاظ قبل تحصّلها كالاشتباه فى لفظ المختار بسبب التصريف إذا كان بمعنى الفاعل أو بمعنى المفعول، و إمّا أحوال عارضة لها بعد تحصّلها كالاشتباه بسبب الإعجام و الإعراب.

و المتعلّقة بالتركيب تنقسم إلى ما يتعلّق الاشتباه فيه بنفس التركيب كما يقال: كلّ ما يتصوّره العاقل فهو كما يتصوّره، فإنّ لفظة "هو" تعود تارةً إلى المعقول و أخرى إلى العاقل؛ و إلى ما يتعلّق بوجوده و عدمه. و هذا الأخير ينقسم إلى ما يكون التركيب فيه موجوداً فيظنّ معدوماً، و يسمّى تفصيل المركّب، و إلى عكسه، و يسمّى تركيب المفصّل.

و أمّا المتعلّقة بالمعانى فلابدّ و أن يتعلّق بالتأليف بين المعانى، إذ الأفراد لايتصوّر فيها غلط لو لميقع فى تأليفها بنحوٍ مّا. و لايخلو من أن يتعلّق بتأليف يقع بين القضايا أو بتأليف يقع فى قضيّة واحدة.

و الواقع بين القضايا إمّا قياسى أو غير قياسى. و المتعلّقة بالتأليف القياسى إمّا أن تقع فى القياس نفسه لا بقياسه إلى نتيجته، أو تقع فيه بقياسه إلى نتيجته. و الواقعة فى نفس القياس إمّا أن تتعلّق بمادّته أو تتعلّق بصورته.

أمّا الماديّة فكما يكون مثلاً بحيث إذا رُتّبت المعانى فيه على وجه يكون صادقاً لميكن قياساً، و إذا رُتّبت على وجه يكون قياساً لميكن صادقاً كقولنا: "كلّ إنسان ناطق من حيث هو ناطق، و لا شيء من الناطق من حيث هو ناطق بحيوان" إذ مع إثبات قيد "من حيث هو ناطق" فيهما تكذب الصغرى و مع حذفه عنهما تكذب الكبرى. و إن حذف من الصغرى و أثبت فى الكبرى ليصدقا، اختلّت صورة القياس، لعدم اشتراك الأوسط. و يُشبهه قوله تعالى: «و لو عَلِمَ الله فيهم خيراً لأسمعهم و لو أسمعهم لتولّوا»[1] لأنّ الإسماع الذى هو تالى الصغرى قلبي، و الذى هو مقدّم الكبرى سمعى. و تقرير الباقى لايخفى بعد الاطلاع على المثال الأوّل.

١ـ الأنفال ٢٣

و أمّا الصوريّة فكما يكون مثلاً على ضرب غير منتج. و جميع ذلك يسمّى سوء التأليف باعتبار البرهان، و سوء التبكيت باعتبار غير البرهان.

و أمّا الواقعة فى القياس بالقياس إلى نتيجته فتنقسم إلى ما لاتكون النتيجة مغايرةً لأحد أجزاء القياس، فلايحصل بالقياس علم زائد على ما فى المقدّمات، و يُسمّى مصادرةً على المطلوب؛ و إلى ما تكون مغايرةً لكنّها لاتكون ما هى المطلوب من ذلك القياس، و يُسمّى وضع ما ليس بعلّة علّةً، كمن احتجّ على امتناع كون الفلك بيضيّاً بأنّه لو كان بيضيّاً و تحرّك على قطره الأقصر لزم الخلأ و هو محال، إذ المحال ما لزم من كونه بيضيّاً، بل منه مع تحرّكه حول الأقصر، إذ لو تحرّك على الأطول لما لزم ذلك.

و أمّا الواقعة فى قضايا ليست بقياس فتسمّى جمع المسائل فى مسألة كما يقال: زيد وحده كاتب، فإنّه قضيّتان، لإفادته أنّ غيره ليس بكاتب.

و أمّا المتعلّقة بالقضيّة الواحدة فإمّا أن تقع فى ما يتعلّق بجزئى القضيّة جميعاً، و ذلك يكون بوقوع أحدهما فى مكان الآخر، و يُسمّى إيهام العكس؛ و إمّا أن تقع فى ما يتعلّق بجزء واحد منها. و ينقسم إلى ما يورد فيه بدل الجزء غيره ممّا يُشبهه كعوارضه أو معروضاته مثلاً، و يُسمّى أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات كمن رآى الإنسان أنّه يلزمه التوهّم و التكليف، فظنّ أنّ كلّ متوهّم مكلّف. و كمن رآى إنساناً أبيض يكتب، فظنّ أنّ كلّ كاتب يكون كذلك. فأخذ المتوهّم و الأبيض بدل الإنسان.

و إلى ما يورد فيه الجزء نفسه و لكن لا على الوجه الذى ينبغى، كما لو يؤخذ معه ما ليس منه نحو زيد الكاتب إنسان، أو لايؤخذ معه ما هو منه من الشروط أو القيود، كمن يأخذ غير الموجود كاتباً غير موجود مطلقاً، و يُسمّى سوء اعتبار الحمل. فقد حصل من الجميع ثلاثة عشر نوعاً: منها ستّة لفظيّة تتعلّق ثلاثة منها بالبسائط، هى الاشتراك فى جوهر اللفظ و فى أحواله الذاتيّة و فى أحواله العرضيّة. و ثلاثة منها بالتركيب، و هى التى فى نفس التركيب و تفصيل المركّب و تركيب المفصّل. و سبعة معنويّة، أربعة منها باعتبار القضايا المركّبة. و هى سوء التأليف و المصادرة على المطلوب و وضع ما ليس بعلّة علّةً و جمع المسائل فى مسألة واحدة، و ثلاثة

باعتبار القضيّة الواحدة. و هى إيهام العكس و أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات و سوء اعتبار الحمل. فهذه هى الأجزاء الذاتيّة الصناعيّة لصناعة المغالطة.

و أمّا الخارجيّات فما يقتضي المغالطة بالعرض كالتشنيع على المخاطب و سوق كلامه إلى الكذب بزيادة أو تأويل أو إيراد ما يُحيّره أو يُخيّبُه من إغلاق العبارة أو المبالغة فى أنّ المعنى دقيق أو السفاهة أو ما يمنعه من الفهم كالخلط بالحشو و الهذيان و التكرار و غير ذلك ممّا اشتمل عليه كتاب الشفاء و غيره من المطوّلات.

و إنّما لم‌يتعرّض المصنّف للخارجيّات، لأنّه لايتعاطاها إلا من ليس له قدم راسخة فى العلم و لا معرفة بالقوانين المغالطيّة المختصّة بالأقيسة، و كان فى طبعه ميل إلى الإيذاء أو غلب عليه حبّ الرياسة و الغلبة و الاستيلاء، إلا أنّى لم‌أر إهمال التنبيه عليها، لكونه أكثر استعمالاً فى زماننا هذا، إذ الأكثرون لعدم معرفتهم القوانين و محبّتهم الغلبة و عدم الاعتراف بالحقّ يعدلون إلى أمور خارجة عن القياس يقصدون بها إيذاء الخصم و الاستيلاء عليه و إيهام العوام المستمعة أنّهم قهروه و أسكتوه.

و إذ تكلّمت فى القوانين المغالطيّة المنحصرة فى الأقسام الثلاثة عشر فلنرجع إلى تتبّع ألفاظ الكتاب، و لننسب كلّ مغالطة ذكرها إلى قسم منها مع تمثيل ما لم‌يذكر له مثالاً، لكن يجب أن تعلم أن اصطلاحه فى المغالطات ـ من أنّها إمّا بسبب الصورة أو بسبب المادّة أو بسببهما ـ هو غير الاصطلاح المذكور فى التقسيم الحاصر، فإنّه كثيراً مّا يذكر فى أقسام أحد هذه الثلاثة ما هو من أقسام غيره بحسب ذلك الاصطلاح. و إنّما ذكرتُ ذلك لئلا يُنسَب ما يرد منه إلى غفلة، فإنّ الرجل أعظم من أن يخفى عليه أمثال هذا فنقول:

إنّه قد يقع الغلط في القياس بسبب ترتيبه أي صورته، و هو أن **لايكون على هيئة ناتجة على ما ذكرنا** ككون الكبرى جزئيّة فى الأوّل و الثانى، أو الصغرى سالبةً فى الأوّل و الثالث. و قد عرفت أنّه من الأغلاط المعنويّة، و يُسمّى سوء التأليف أو التبكيت باعتبار البرهان و غيره.

و **مما يتعلّق بذلك** أى بالغلط الواقع بسبب الترتيب، **أن لاينتقل الحدّ الأوسط بكليّته**[١] **إلى المقدّمة الثانية** كما يقال: "الإنسان له شعر، و كلّ شعر ينبُت" لينتج: "أنّ الإنسان ينبت" فإنّ الحدّ الأوسط الذى هو محمول الصغرى "له شعر" و لم‌يُجعل بتمامه موضوع الكبرى. و هو من باب سوء التأليف.

أو لايكون أى الأوسط، **متشابهاً فيهما** أى فى المقدّمتين الأولى و الثانية أعنى الصغرى و الكبرى بسبب اختلافه فيهما معنىً كاختلافه بالقوّة و الفعل مثلاً نحو قولهم: "الساكت متكلّم، و المتكلّم ليس بساكت" ليُنتج: "الساكت ليس بساكت". و ذلك لاختلال الترتيب من حيث المعنى لا بسبب لفظ يُشكّ أنّه من الموضوع أو المحمول على ما ظنّ كقولهم: "الإنسان وحده ضحّاك، و كلّ ضحّاك حيوان" لينتج: "أنّ الإنسان وحده حيوان" لأنّ النتيجة إنّما تكذب إذا كان الأوسط فيهما متشابهاً لكون "وحده" جزء الموضوع حينئذ، و استلزامه كذبها لا غير متشابه. و هو بأن يكون جزء المحمول لصدق النتيجة و إن لم‌يتكرّر الوسط. و كذا لو جعل "وحده" جزءاً من المحمول فقيل: "إنّ الإنسان هو وحده ضحّاك، و كلّ ما هو وحده ضحّاك فهو حيوان" لجاءت النتيجة: "الإنسان حيوان" و هى صادقة. فإذن ليس الغلط فى هذا المثال عدم تشابه الوسط ليصلح مثالاً له، بل الغلط فيه سوء اعتبار الحمل، لأنّه

١ـ قوله (قدّس سرّه): «و مما يتعلق بذلك أن لاينتقل الحد الوسط بكليته»

هذا الكلام يدلّ على وجوب كون الأوسط بكلّيته متكرّراً مذكوراً فى المقدّمتين و على أنّ الغلط فى قولنا: "الإنسان له شعر و كلّ شعر ينبت" إنّما نشأ من عدم جعل محمول الصغرى بتمامه موضوع الكبرى كما صرّح به الشارح. و ليس الأمر كذلك لما علمت أنّ ذلك غير واجب. و الغلط إنّما نشأ هاهنا من عدم نقل ما بقى بعد حذف ما يتكرّر من المقدّمتين إلى النتيجة. و هى هاهنا: "الإنسان له ما ينبت" و كذا قولنا: "زيد على السرير و السرير جماد" و ليس نتيجته: "زيد جماد" بل "زيد على جماد" و هو حقّ. فالغلط فى ذلك ليس من باب سوء التأليف بل من باب وضع ما ليس بعلة علّة، لأنّ مادّة القياس صحيحة و صورتها صحيحة إلا أنّ نتيجته غير ما ذكر.

أخذ معه ما ليس منه. و هو قول "وحده" إذ لا احتياج إليه فى حمل الضاحك على الإنسان.

و يمكن أن يجاب عن هذا المثال بوجه آخر. و هو أنّ الصغرى مركّبة من موجبة و سالبة بسبب انضمام الوحدة إلى الإنسان. فالموجبة: "الإنسان ضحّاك" و هى تُنتج مع الكبرى نتيجة صادقة. و السالبة: "لا شىء من غير الإنسان بضحّاك" و هى لاتُنتج مع الكبرى شيئاً، إذ شرط صغرى[1] الأوّل الإيجاب. و إذا كانت الصغرى قضيّتين و أُخذت واحدةً وقع الغلط ضرورةً، لتوهّم أنّه يُنتج: "الإنسان وحده حيوان" و هو كاذب.

و اعلم أنّ هذا الغلط باعتبار الحدود سوء اعتبار الحمل، و باعتبار المقدّمة جمع المسائل فى مسألة، و باعتبار القياس وضع ما ليس بعلّة علّة. فاعرفه فإنّه دقيق.

أو لايكون أى الأوسط، **مقولاً على الكلّ**[2] يعنى فى الكبرى، لأنّ شرطها[3] الكليّة فى الشكل الأوّل، **كقولك: "كلّ إنسان حيوان، و الحيوان عامّ" لينتج: أنّ: "كلّ إنسان عامّ". و هو خطأ قد نشأ من إهمال المقدّمة الثانية** أى من إهمال شرطها و هو الكليّة. و لهذا عقّبه بقوله: **و كون الحيوان في المقدّمة الثانية غير مقول على الكلّ**، إذ ليس كلّ حيوان عامّاً، **بل هو** أى الحيوان المحمول عليه العامّ، **مختصّ بالحقيقة الذهنيّة، فلايتعدّى** أى الحكم من الأكبر إلى الأصغر؛ لعدم تكرّر الأوسط بالحقيقة، لأنّ محمول الصغرى

١ـ آ: الصغرى فى

٢ـ قوله: «أو لايكون الاوسط مقولاً على الكلّى»

اعلم أنّ الحيوان فى قولنا: الحيوان عامّ أو جنس أو ما يجرى مجراها إن أخذ بشرط التجريد عن الزوايد كانت القضيّة طبيعيّة. و قد سبق أنّها فى الحقيقة شخصيّة ذهنية، كما أنّ قولنا: "زيد موجود" قضيّة شخصية خارجية. و إن أخذ لا بشرط تجريد و خلط كانت القضيّة مهملة تلازم الجزئية. و على كلا التقديرين لايتكرّر الأوسط إذا ركّب مع قولنا: "كلّ إنسان حيوان" قولنا: "و الحيوان عامّ" فلاينتج شيئاً. فقوله: «غير مقول على الكلّى» إشارة إلى كونها مهملة و قوله: «بل هو مختص بالحقيقة الذهنية» إشارة إلى كونها طبيعيّة.

٣ـ س: لاشتراطها

الحيوان فحسب، و موضوع الكبرى الحيوان العامّ الذى هو كشىء واحد يصدق عليه ما لايتعدّى إلى مخصوصاته على ما نصّ عليه الشيخ فى الشفاء.[1]

١ـ قول الشارح: «على ما نصّ عليه الشيخ فى الشفاء» (منطق الشفاء ١/٣٨)

قال فى قاطيغورياس فى الفصل الخامس من المقالة الأولى من الفنّ الثانى فى الجملة الأولى التى عقد فى مزاوجات يقع بين "قول على" و "وجود فى" إذا حُمل شىء على شىء حَمل المقول على موضوع ثمّ حُمل على ذلك الشىء شىء آخر هذا الحمل حتى يكون طرفان و وسط، فإنّ هذا الذى قيل على المقول على الموضوع يقال عليه، قال: «و قد يتشكّك على هذا فيقال: إنّ الجنس يحمل على الحيوان، و الحيوان يحمل على الإنسان فنقول: إنّ الجنس ليس يحمل على طبيعة الحيوان "حمل على" فإنّ طبيعة الحيوان ليس بجنس. و لو كان طبيعة الحيوان يحمل على الجنس حمل الكلّى لكان يلزم ما لايلزمون و لكان كلّ حيوان جنساً، كما لمّا كانت طبيعة الحيوان يحمل عليها الجسم حتى كان كلّ حيوان جسماً كان الإنسان لامحالة جسماً، بل الذى يحمل عليه الجنسية هو طبيعة الحيوان عند إيقاع اعتبار فيها بالفعل. و ذلك الاعتبار تجريدها فى الذهن بحيث يصلح لإيقاع الشركة فيها. و إيقاع هذا التجريد هاهنا أُخصّ من اعتبار الحيوان بما هو حيوان فقط الذى هو طبيعة الحيوان، فإنّ طبيعة الحيوان بما هو حيوان فقط بلا شرط تجريد أو غير تجريد هو أعمّ اعتباراً من الحيوان باعتبار شرط التجريد.

و ذلك لأنّ الحيوان بلا شرط يصلح أن يقترن به شرط التجريد فنفرض حيواناً قد نزع عن الخواصّ المنوّعة و المشخّصة، و يصلح أن يقترن به شرط الخلط فيقرن بالخواص المنوّعة و المشخّصة. و أمّا إذا أخذ بشرط التجريد لميصلح أن يقترن به أحد الشرطين. أمّا أحدهما فقد حصل فلايحصل تحصيله و قرنه من ذى قبل. و أمّا الثانى فلأنّه لايجتمع مع شرط التجريد. فلطبيعة الحيوان لا بشرط تجريد و لا خلط اعتبار أعمّ و لطبيعة الحيوان بشرط التجريد اعتبار أخصّ.

و انّما يقال عليه الجنسية إذا اعتبر فى الذهن بشرط لا خلط بالفعل و قبول خلط بالقوّة، و لعدم مقارن عائق عن ذلك مثل فصل منوّع أو عوارض جزئية تشخّص. فلمّا كان الموضوع للجنسية حيواناً بشرط لا خلط و بشرط التجريد و لميكن الحيوان بشرط لا

و السرّ فيه أنّه ليس معنى قولنا: "الحيوان عام" ما صدق عليه الحيوان من الأفراد الشخصيّة، بل ما صدق عليه و إن لميكن منها كالحيوان الذى هو جنس و الذى هو غير جنس كالطبيعة. و لأنّ العامّ يصدق على كلّ واحد من جزئيّاته فيصدق "أنّ بعض الحيوان جنس" من غير لزوم أنّ النوع أو الشخص جنس على ما ظُنّ من أنّه لو كان قولنا: "الحيوان جنس" مهملة[1] كما فى الإشارات و التلويحات لزم ذلك. و على هذا يجوز أن يكون مراده من إهمال المقدّمة الثانية كونها مهملةً على ما ذهب إليه فى التلويحات.

و لايخفى أنّ هذا الغلط باعتبار موضوع الكبرى، لكون الألف و اللاّم يقع تارةً موقع كلّ و تارةً يدلّ على الطبيعة الأصليّة. و هو من باب الغلط بسبب فى جوهر اللفظ إن نظرنا إلى اللفظ المشترك و بسبب فى أحواله العرضيّة إن نظرنا إلى ما يدخُل عليه الألف و اللام و يحصل دونه، و باعتبار الكبرى نفسها من باب سوء اعتبار الحمل، و باعتبار المقدّمتين من باب سوء التأليف المتعلّق بالمادّة لا بالصورة،

خلط و بشرط التجريد مقولاً على الإنسان بل بلا شرط خلط لميوجد الجنس مقولاً على الشىء الذى هو مقول على الإنسان». ثمّ قال: «و بالحقيقة إنّ هذا يرجع إلى الطرف الأكبر يحمل على بعض الأوسط و على البعض الذى لايحمل على الطرف الأصغر» انتهى كلامه. و إنّما نقلناه لاشتماله على فوايد و تدقيقات نافعة فى هذا المقام.

١ــ قول الشارح: «لو كان قولنا الحيوان جنس مهملة»

الحقّ أنّ المهملة كما مرّ ما حكم فيه على الطبيعة من حيث هى لابشرط شىء، و هى تلازم الجزئية. و أمّا الحكم على الطبيعة من حيث تعيّنها العقلى و تجرّدها عن القيود الخارجية فهى ليست بمهملة و لا المهملة تلازمها، لأنّ الحكم فيها ليس على ما صدقت عليها الطبيعة و لا على نفس الطبيعة بلا شرط بل على الطبيعة المحضة الذهنية. و هى نفس المفهوم العنوانى الذى لايصدق عليه العنوان حملاً متعارفاً. فلايسرى إليه الحكم الذى فى المهملة، لأنّ الحكم فيها على طبيعة الموضوع مطلقاً. و ليس موضوع القضية الطبيعية من أفراد العنوان فليتأمّل.

لأنه بحيث لو رُتّب على وجه يكون قياساً كذبت الكبرى، و إن رُتّب على وجه يصدق الكبرى لم‌يبق قياساً على ما تقدّم.

أو لايكون أحد الطرفين أى الأصغر و الأكبر، **في النتيجة على ما ذُكر في القياس.** أمّا الأصغر فكما يقال: "الفلك المحدّد للجهات جسم لا جهة وراءه، و كلّ جسم لا جهة وراءه فلاينخرق" و يُستنتج منه: "فالفلك لاينخرق" فإنّ موضوع الصغرى ـ و هو الفلك المحدّد ـ ليس موضوع النتيجة، و هو الفلك مطلقاً. و أمّا الأكبر فكما يقال: "زيد كامل النظر فى العلوم البرهانيّة، و كلّ كامل النظر فى العلوم البرهانيّة فهو حكيم، فزيد هو الحكيم" فإنّ المنكر و غير المعرّف المقتضى للحصر. و هذا الغلط باعتبار الحدود سوء اعتبار الحمل، و باعتبار القياس وضعُ ما ليس بعلّة علّةً. **فإذا حفظتَ ما مضى** أى من شرائط الأشكال، **أمنت من الغلط في هذه الأشياء**، إذ الغلط فى كلّها لإغفال الشرائط على ما لايخفى.

و قد يقع الغلط بسبب المادّة كالمصادرة على المطلوب الأوّل. و هو أن تكون النتيجة بعينها موردةً في القياس مغيّرةً في اللفظ كقولك: "كلّ إنسان بشر، و كلّ بشر ضحّاك" ليُنتج أنّ "الإنسان ضحّاك". فالكبرى و المطلوب شيء واحد من جهة المعنى. و لو قلت: "كلّ ضاحك إنسان، و كلّ إنسان بشر" كان الصغرى و المطلوب، و هو "كلّ ضاحك بشر" واحداً. لكن يجب أن تعلم أنّ الخلل فى المصادرة على المطلوب الأوّل ليس من جهة مادّة القياس و لا من جهة صورته، فإنّ المادّة صادقة و الصورة صحيحة، بل الخلل فيه أنّ القول اللازم من القياس ليس قولاً آخر غير المقدّمات، مع أنّ الواجب كونه كذلك على ما عُرف فى حدّ القياس.

أو كما يكون المقدّمة أخفى من النتيجة كما يقال: "شيء كذا جزء الجوهر، و كلّ ما هو جزء الجوهر جوهر، فشيء كذا جوهر" لأنّ جزء الجوهر إنّما يكون جوهراً[1] إذا

١ـ قول الشارح: «لأن جزء الجوهر إنّما يكون جوهراً»

هاهنا شرط آخر لكون جزء الجوهر جوهراً و هو أن يكون للمركّب صورة طبيعية لا صناعية كالسرير، فإنّه جوهر و جزءه ـ و هو الماهية المخصوصة ـ عرضى.

كان الجوهر محمولاً على الشيء حملاً ذاتيّاً ـ كحمله على الجسم مثلاً ـ لا عرضيّاً كحمله على الأبيض مثلاً، فإنّه لايصحّ، لأن البياض جزء الأبيض الذى هو جوهر؛ مع أنّه ليس بجوهر. فإذن قولنا: "كلّ ما هو جزء الجوهر جوهر" أخفى من قولنا: "شيء كذا جوهر". و هذا ليس من باب الأغلاط الماديّة بل من باب وضع ما ليس بعلّة علّةً، لأنّ الأخفى و إن كان علّةً فى نفس الأمر، لكنّه لايكون علّةً فى التصديق. و العلّة القياسيّة يجب أن تكون علّةً للتصديق الذى فى النتيجة. فإن كانت مع ذلك علّةً فى نفس الأمر كانت لميّة و إلا كانت إنّية.

أو مثلها أى مثل النتيجة فى الظهور و الخفاء كقولك: "العالم متغيّر، و كلّ متغيّر حادث، فالعالم حادث" لتساوى النتيجة و الكبرى فى الظهور و الخفاء، **فلايكون** يعنى على تقدير تماثل النتيجة و المقدّمة، **تبيين النتيجة بها** أى بالمقدّمة، **أولى من تبيينها بالنتيجة.**

و فى جعله هذا و ما قبله من المغالطات نظر، لأنهما لايغلطان، غاية ما فى الباب أنّ القياس لو اشتمل على مقدّمة كذلك لايتمّ لا أنّه يغلط. و لهذا لايدخلان تحت قسم من الأقسام الثلاثة عشر المذكورة المنقسم كلّها إلى ما يورد على وجه الغلط و إلى ما يورد على وجه المغالطة إمّا عناداً أو امتحاناً.

أو تكون المقدّمة كاذبةً يُغلّط فيها لاشتباه اللفظ، لأنّ الذهن السليم لايُصدّق الكاذب إلا إذا كان مُشابهاً للصادق بوجه مّا. و اشتباه اللفظ إمّا **من أداة** أى من جهة الأداة بسبب اشتباه مصرفها نحو: "كلّ ما يعلمه الحكيم فهو كما يعلمه" فإنّ لفظة "هو" يجوز عودُها إلى "ما يعلمه الحكيم" فيصحّ الكلام، و إلى "الحكيم" فيكذب، للزوم كونه حجراً مثلاً، لأنّه يعلمه مع أنّه ليس مثل ما يعلمه.

أو إسم مّا أى أو لاشتباه اللفظ من جهة إسم مّا مجازى أو مستعار أو غيرهما كقولنا: "بعض المنقوش فرس، و كلّ فرس حيوان" ليُنتج أنّ "بعض المنقوش حيوان". و السبب فيه اشتباه الفرس المجازى الذى هو محمول الصغرى بالحقيقى الذى هو

موضوع الكبرى، **أو تركيب** كقولنا: "هذا غلام حسن" بالسكونين،[1] لاحتمال أن يكون الحسن مضافاً إليه للغلام أو صفةً له.

أو تصريف يحتمل الوجوه أى أو لاشتباه اللفظ من جهة تصريف يحتمل الوجوه نحو المختار، لاحتمال كونه مصرّفاً عن المختير بكسر الياء ليكون فاعلاً، أو عن المختيَر بفتحها ليكون مفعولاً، فلهذا قال: «أو تصريف يحتمل الوجوه» لكن يحتمل الوجوه لايختصّ به بل يتعلّق بالثلاثة المتقدّمة عليه، أعنى الاشتباه من الأداة و الإسم و التركيب أيضاً، لأنّ كلّ اشتباه يحتمل الوجوه.

و لايخفى عليك أنّه ليس شىء منها من الأغلاط المادّيّة بل الأوّل من باب الاشتراك بحسب التركيب، و الثانى من باب الاشتراك اللفظى، و الثالث من باب الغلط بسبب فى أحوال اللفظ العرضيّة باعتبار، و من باب الغلط بسبب فى نفس التأليف باعتبار، و الرابع من باب الاشتراك فى الأحوال الذاتيّة للفظ.

و قد يقع الغلط بسبب تقدّم السلوب أى على الروابط. **و تأخّرها** أى عنها. **و تكثّرها** أى و بسبب تكثر السلوب لما عرفت من اختلاف المعنى عند تكثّر السلوب، فإنّ أفرادها سلب، و أزواجها إثبات، لأنّ سلب السلب إيجاب.

و كذا الجهات أى و يقع الغلط بسببها أيضاً، لتقدّمها على السلوب و تأخّرها عنها، **كما يُظنّ أنّ قولنا: "ليس بالضرورة" و "بالضرورة ليس" سواء. و هو خطأ، فإنّ الأوّل يصدق على الممكن** كقولنا: "ليس بالضرورة كلّ إنسان كاتباً" مثلاً **دون الثاني** لكذب قولنا: "بالضرورة ليس كلّ إنسان كاتباً" فأخذ سوالب الجهات كسالبة الضرورة مثلاً مكان السوالب الموصوفة بالجهات كالسالبة الضروريّة خطأ، لتغايرهما لفظاً و معنىً. و كذا سالبة الوجود غير السالبة الوجوديّة، و قس عليهما سائر الجهات. **و ليس قولنا: "لايلزم أن يكون"** أى الذى هو الممكن العامّ أو الخاصّ، **كقولنا: "يلزم أن لايكون"** أى الذى هو ممتنع. **و ما ليس بممكن** أى بالإمكان الخاصّ، **قد يكون ضروري الوجود** أو **العدم**، لصدقه على كلّ واحد من الواجب و الممتنع،

---

[1] ـ بأن يوقف على آخر غلام و حسن. ١٢

بخلاف ما هو ممكن أن لايكون أي بالإمكان الخاصّ؛ **فإنّه بعينه ممكن الكون إلا أن يُعنى بالإمكان ما ليس بممتنع** و هو العامّ، **فإنّه لاينقلب موجبته إلى سالبته و سالبته إلى موجبته.** و قد عرفت هذا من قبل فلا حاجة إلى الإعادة.

و إذا جعلت السلوب على ما قلنا أجزاءاً أي للمحمول أو الموضوع، **و لاتستعمل الزائد** أي على سلب واحد، **و عدلت إلى اللفظ الإيجابي بحسب طاقتك، لئلاّ تتكثّر السلوب و التراكيب اللفظيّة، أمنت من هذا الغلط.** و فى أكثر النسخ:"من هذا" أي من الغلط الواقع بسبب السلوب، إذ لا أبلغ فى التغليط منها. و لهذا قال: **و السلوب مغلّطة جدّاً** أي و الحال أنّ السّلوب مغلّطة فى الغاية.

و قد يقع أي الغلط، **بسبب السور كما يؤخذ البعض السوري كقولنا: "بعض الزنجى أسود"** و المراد بعض أشخاصه، **مكان البعض الذي هو الجزء الحقيقي كقولنا: "بعض الزنجى ليس بأسود"** و المراد بعض من أبعاضه كأسنانه مثلاً. و احترزنا بالجزء الحقيقى عن المجازى كالحيوان المحمول على الإنسان، فإنّه إذا قيل: إنّه جزء منه فذلك على طريق المجاز، لما عرفتَ أنّ الجزء لايكون محمولاً من حيث هو جزء.

و كما يؤخذ كلّ واحد أي الكلّ بمعنى كلّ واحد واحد **كقولنا: "كلّ واحد من الناس يُشبعه رغيف خبز" و الجميع** أي الكلّ بمعنى الجميع، و هو الكلّ المجموعى **كقولنا: "كلّ الناس** ـ أي جميعهم ـ **لايُشبعه رغيف خبز" و كلّ** أي كلّ واحد منهما **مكان الآخر.** و هذا و ما قبله من باب سوء اعتبار الحمل باعتبار، و من باب الغلط فى جوهر اللفظ باعتبار، لاشتراك لفظة كلّ و بعض بين المعانى المذكورة.

و قد يقع أي الغلط، **بسبب إيهام العكس كمن حكم أنّ كلّ لون سواد بناءً على أنّ كلّ سواد لون.** و قد تقدّم أنّه من باب الأغلاط المعنويّة.

أو بسبب تركيب المفصّل و هو الذى يصدق مفصّلاً لا مركّباً **كقولك: "زيد طبيب و جيّد"** أي ذو نفس جوهريّة و صاحب أخلاق فاضلة، **فيأخذ**[1] **أنّه طبيب جيّد** أي فى الطبّ.

---

١ ـ س: فأخذ

أو لتفصيل المركّب و هو الذى يصدق مركّباً لا مفصّلاً، كقولك: "الخمسة زوج و فرد" أى مركّبة منهما. و ذلك إذا أردت بالواو جمع الأجزاء و يصدق، فيتوهّم أنّك أردت جمع الصفات فتقول: إنّها زوج و إنّها فرد و تكذب. و قد عرفت أنّهما من الأغلاط اللفظيّة المتعلّقة بوجود التركيب و عدمه.

أو بسبب ما يُظنّ أنّ أحد المتلازمين بعينه هو الآخر أو أنّ أحدهما علّة الآخر. و لايُعلم أنّ من المتلازمان ما ليس بينهما إلا الصحبة كاستعدادي الضحك و الكتابة في الإنسان لتلازمهما، مع أنّ شيئاً منهما ليس علّة الآخر و لا عينه.

و هذه المغالطة أى أخذ أحد المتلازمين علّة الآخر، كثيراً مّا تقع لمن لمیرسخ في العلوم فيأخذ ما مع الشيء ـ و هو الملازم ـ مكان ما به الشيء و هو العلّة.

و قد يُبتنى على هذا أى على أخذ ما مع الشىء مكان ما به الشىء، كثير من الدور الفاسد كما يقال: إن لميكن، و فى بعض النسخ:"إن لم‌يمكن" الأبوّة دون البنوّة و البنوّة دون الأبوّة، فيتوقّف كلّ واحد منهما على الآخر فيكون دوراً. و هو فاسد، فإنّهما يكونان معاً، لأنّ التوقّف هو توقّف المعيّة، لاستحالة أن يوجد أحدهما إلا مع الآخر. و هو جائز واقع غير مستلزم لمحال؛ لا توقّف التقدّم. و هو أن لايوجد أحدهما إلا بالآخر، فإنّه ممتنع على ما قال: و التوقّف الممتنع إنّما يكون إذا كان كلّ واحد منهما بالآخر، فيلزم منه تقدّم كلّ واحد منهما على نفسه و على المتقدّم عليه و هو ظاهر غنيّ عن التفسير.

و قد أورِد عليه أنّ التقدّم إن أريد به التقدّم بالزمان فممنوع، لأنّ وجود المعلول مع وجود العلّة بالزمان. و إن أريد به التقدّم بالذات فنستفسر عن معنى ذلك التقدّم، و نحن لانفهم منه إلا كون الشىء علّة للآخر، فيصير المعنى من تقدّم كلّ من الشيئين على الآخر: كون كلّ واحد منهما علّةً للآخَر. و ذلك هو الذى ادّعيتم استحالته، فيكون الدليل إعادة الدّعوى بعبارة أخرى. و إن أريد بالتقدّم معنى ثالث فيجب إظهاره ليقع الكلام بحسبه.

و الجواب أنّ تصوّر هذا التقدّم بديهى لايفتقر إلى بيان، فإنّ كلّ واحد من العقلاء يتصوّر تقدّم حركة اليد على حركة الخاتم و إن كانا معاً بالزمان. فإن كان المراد

بذلك التقدّم هو العليّة فيكفى فى تقرير ذلك أن يقال: لو كان وجود كلّ واحد منهما بالآخر، لافتقر كلّ واحد منهما إلى نفسه و إلى الآخر، لأنّ المفتقر إلى المفتقر إلى الشىء مفتقر إلى ذلك الشىء. و بطلان ذلك ظاهر، و لا حاجة إلى ذكر لفظ التقدّم.

و ما ظنّ بعض أهل العلم[1] أنّه لايتصوّر أن يكون شيئان كلّ واحد منهما مع الآخر

---

١ ـ قوله: «و ما ظنّ بعض أهل العلم أنّه لايتصوّر أن يكون شيئان كلّ واحد منهما مع الآخر بالفعل»

هذا تعريض بالشيخ الرئيس و متابعيه حيث ذكروا أنّ معيّة التلازم بين شيئين سواء كان فى الوجود أو فى العقل لاينفكّ عن علاقة العلّية بينهما. و برهانهم أن كلّ شيئين لايكون بينهما علاقة علّية و معلولية فلا استحالة فى انفكاك أحدهما عن الآخر عند العقل، إذ لكلّ واحد منهما إمكان بالقياس إلى الغير و إن لم‌يكن إمكاناً له فى نفسه، إذ الإمكان لشىء بالقياس إلى الغير عبارة عن عدم إيجاب ذلك الغير و لا استيجابه لهذا الشىء. و ذلك فى أشياء لايكون بعضها علّة لبعض و لا معلولاً له و إن كان بعضها أو كلّها واجباً لذاته. فلو فرض فى الوجود واجبان ذاتيّان ـ تعالى القيّوم عن الشريك علوّاً كبيراً ـ لم‌يكن بينهما معيّة لزومية بل صحابة اتفاقية. فكلّ اثنين بينهما معيّة لزومية فلابدّ من أن يكون بينهما علاقة بأحد وجهين إمّا أن يكون أحدهما بعينه علّة و الآخر بعينه معلولاً أو بأن يكونا جميعاً معلولَىْ علّة واحدة أوقعت تلك العلّة ارتباطاً لكل منهما إليها بالآخر على وجه لايكون دوراً مستحيلاً بل كما أوضحه الفلاسفة فى تلازم الهيولى و الصورة و تلازم المتضايفين فى كون كل واحد منهما مفتقراً إلى صاحبه فى شىء آخر.

فالتلازم عند التحقيق لايقتضيه إلا العلّة الموجبة و يكون إمّا بينها و بين معلولها أو بين معلولين لها، لا كيف اتّفق عليه بل كما ذكرنا. فكلّ شيئين معيّنين ليس أحدهما علّة موجبة للآخر و لا معلولاً له و لا ارتباط بينهما بالانتساب إلى ثالث كذلك، فلا ضرورة فى معيّتهما إلا مجرّد الاتفاق، إذ لم‌يكن رفع أحدهما لوحظ أو فرض موجب رَفع الآخر البتة. و إن اتفق إن كان رفعه مع رفعه كما أنّ ثبوته مع ثبوته اتفاقاً لا لزوماً. و هذه القاعدة برهانية لكن المصنّف و من تبعه يظنّون أنّ هذا التلازم الضرورى قد يتصوّر بين شيئين لا علاقة بينهما و يمثّلون بالمتضايفين و باللبنتين المنحنيتين و ستعرف حالهما إن شاء الله.

بالضرورة يُنتقَض عليه بالمتضائفين، فإنّه لايتصوّر وجود كلّ واحد منهما إلا مع الآخر بالضرورة. و حجّته أنّ كلّ واحد منهما إن استغنى عن الآخر فيصحّ وجوده دونه. و إن كان لكلّ واحد منهما مدخل في وجود الآخر فيتوقّف كلّ واحد منهما على الآخر. و إن كان لأحدهما مدخل في وجود الآخر فيتقدّم عليه، فلا معيّة أى ضرورية.

أمّا على الأوّل فلإمكان وجود كلّ منهما بدون الآخر، للاستغناء من الجانبين. و أمّا على الثانى فلتوقّف كلّ منهما على الآخر و استلزامه تقدّم كلّ واحد منهما على الآخر. و أمّا على الثالث فلتقدّم أحدهما.

و هذا أى نفى المعيّة، **إذا مُنِعَ** و قيل: لانسلّم أنّه لا معيّة على التقدير الثانى، لأنّ توقّف كلّ واحد منهما على الآخر لاينافى المعيّة، لأنّ الشيئين إذا كان لهما علّة خارجة يجوز أن يقيم كلّ واحد منهما مع الآخر ضرورةً، كلبنتين منحنيتين قد يقع مثلاً أن يقام كلّ واحدة منهما مع الأخرى ضرورةً، و لايقوم إحديهما إلا مع قيام الأخرى، **لايقدر على إقامة الحجّة عليه.**

ثمّ إنّه أى إنّ هذا الدليل، **بعينه متوجّه في المتضائفين**[1] **في وجودهما العيني و في**

---

١ ـ قوله: «ثمّ إنّه بعينه متوجه بالمتضايفين»

اعلم أنّ أمر المتضايفين ليس كما هو المشهور من عدم الرابطة العلّية و المعلولية لأحدهما بالقياس إلى الآخر. أمّا الحقيقيّان كالأبوّة و البنوّة فهما معلولا ثالث كالولادة على افتقار كلّ منهما إلى مفهوم الأخرى بل إلى ذات هو عارضها مع حيثية المعروضية له، لما تقرّر أنّ المضاف مختصّ من بين ساير الأعراض المفتقرة إلى موضوعها بالافتقار إلى معروض عرض آخر يباين معروضه بما هو معروض ذلك العرض الآخر.

و أمّا المشهوريّان كالأب و الابن فيفتقر كلّ منهما لا فى جملته بل فى بعضه أى إضافته لا إلى جملة الأخرى بل إلى بعضه أى ذاته. هذا إذا كان المضاف المشهورى عبارة عن المركّب فى الإضافة، و معروضها كالأبيض إذا أريد به المركّب من البياض و الجسم. و أمّا إذا أريد به الذات المعروضة للإضافة بما هى معروضة لها فكلّ من المتضايفين يحتاج لا فى ذاته بل فى عارضه لا إلى ذات الأخرى بل إلى معروضه. فقد ثبت أنّ معيّة المتضايفين لاينفكّ عن تعلّق مّا ضرورى لأحدهما بالآخر على وجه التلازم العقلى. و الفرق بين معيّة

المتضايفين و معيّة المتلازمين فى الوجود كالهيولى و الصورة أنّها بحسب المفهوم و المهية، و هذه بحسب الوجود و الهوية، و ستعلم الفرق بينهما.

فالمضاف الحقّ مع مضائفه فى درجة واحدة فى التعقّل و بحسب الوجود معلول لعلته و مفتقر إلى معروضه بما هو معروضه. و الـمَعَان بالمعلولية إن كانت معيّتهما ضرورية عقلية فلايصحّ أن يكتفى فى تلك المعيّة استنادهما فى درجة واحدة إلى علّة واحدة وحدة حقّة ذاتاً و حيثيّة جميعا بل غاية ما يستأثر أنّ من الاتحاد فى العلّة أن يكون لهما جميعاً علّة موجبة أحديّة الذات متكثّرة الحيثية. فهذا ما يوجبه البرهان و الفحص.

فإن رجعت و قلت: إنّ معلولَيْ علّة واحدة يستحقّان أن يتلازما مطلقاً سواء تعلق أحدهما بالآخر بوجه من الوجوه أم لا، محتجّاً بأنّه كلّما يتحقّق أحد المعلولين تحقّقت علّته الموجبة. و كلّما تحقّقت علّته الموجبة تحقّق الآخر. فكلّ واحد منهما ملزوم لتلك العلّة و هى ملزومته. و ملزوم الملزوم ملزوم. فكلّ منهما ملزوم للآخر و هو المطلوب.

فنقول: إذا صدر اثنان عن ذات فإنّما صدورهما عنها عند الفلاسفة من حيثيّتين مكثّرتين بالاعتبار التقييدى لا من حيثية واحدة. فكلّ واحد من المعلولين ليس يستلزم العلّة إلا من الحيثيّة التى هى جهة المصدرية بالقياس إليه. و هى ليست تستلزم الآخر إلا من جهتها الأخرى فلايتكرّر الأوسط. فإذا لميكن أحد المتلازمين علّة موجبة للآخر لميكن التلازم إلا من جهة استنادهما معاً إلى علّة موجبة موقعة بينهما ارتباطاً متكرّراً من الجانبين و لكن لا على وجه الدّور المستحيل بل كما علمت. و الـمَعَان بالذات لابدّ فى معيّتهما الذاتية بعد أن يكونا معلولَى علّة من أحد أمرين: إمّا كون كلّ منهما مشتملاً على ضرب من تركيب كجزئين أو حيثيّتين أو يكون كلّ منهما حيثية صدور الآخر عن علّة واحدة بسيطة الذات مركّبة الحيثيّة. و قلّ فى أهل النظر من تفطّن لهذا الفرق بين تلازم المعيّة الذى بين المعلولين و بين التلازم الذى يكون بين العلّة و معلولها. فيظنّون إمّا الاستشكال أو حمل المعيّة على المصاحبة الاتفاقية أو انحصار التلازم بين العلّة الموجبة و معلولها.

و أمّا النقض باللبنتين المنحنيتين اللتين يقام كلّ منهما مع الآخر لا بالآخر كما وقع فى التلويحات و فى هذا الشرح فليس بقادح، فلأنّه ليس بينهما تلازم عقلى أو وجودى بل كما

وجوب تعقّلهما معاً أيضاً. و المراد أنّ الدليل منقوض بالمتضائفين، لكونهما معاً فى العين و الذهن. و **ربّما يستثني هذا القائل المتضائفين عن القاعدة** بأن يقول: لايتصوّر أن يكون شيئان كلّ واحد منهما مع الآخر بالضرورة غير المتضائفين.

و من جملة[1] **المغالطات أن تُثبت قاعدة بحجّة** كهذا القاعدة بهذه الحجّة، **و يستثنى عنها شيء** كالمتضائفين، **يكون نسبة الحجّة إليه و إلى غيره ممّا يدخل تحت القاعدة سواء دون حجّة** أى يستثنى عنها شىء دون حجّة. **و هذا** أى استثناء شىء من القاعدة دون دليل، **هو غرضنا في إيراد هذه المباحث العلميّة و الإرشاد لا القدح**، و فى كثير من النسخ:[2] "و الإرشاد للقدح" **ليعلم مغلطتان في حجّة واحدة**، الحجّة هذه المذكورة، و المغلطتان اللّتان فيها إحديهما دعوى نفى المعيّة على تقدير توقّف كلّ واحد منهما على الآخر، و ثانيتهما استثناء المتضائفين عن القاعدة مع استواء نسبة الحجّة إليه و إلى غيره ممّا هو داخل تحت القاعدة.

و ليطّلع الباحث على جواز أن يكون شيئان لكلّ واحد منهما مدخل في الآخر، فلايتصوّر إلا مع المعيّة، و فى أكثر النسخ:"مدخل فى الآخر يتصوّر مع المعيّة". **و ليس من شرط كلّ ما له مدخل** أى فى تحقّق الشىء كقيام كلّ واحد من اللبنتين فى قيام الأخرى. و فى أكثر النسخ:"و ليس من شرط كلّ مدخل" أى كلّ ذى مدخل فى تحقّق الشىء، **التقدّم و العليّة المطلقة، و لا من شرط وجوب الصحبة المدخل** أى فى العليّة كاستعدادى الضحك و الكتابة فى الإنسان على ما تقدّم.

و اعلم أنّ هذه المغالطة ـ و هى أخذ ما مع الشىء مكان ما به الشىء ـ من باب

فى تدافع الأثقال لأجزاء جسم واحد حتى يستقرّ على الوسط كتدافع جوانب الأرض لينطبق مركزها على وسط الكل. ثمّ لو سلّم أنّه معدود من باب التلازم فليس فى الوجود و لا فى المهية بل فى حفظ صفة خارجية كوضع بعينه أو أين بعينه، و كلّ واحدة منهما فى ذلك الوضع مفتقرة إلى ذات الأخرى.

١ـ ج: جمل

٢ـ س: أكثر النسخ

سوء اعتبار الحمل، لعدم الفرق بين ما يصاحب الشيء و يلازِمه ملازمة المعيّة و بين ما يلازمه ملازمة العلّة[1] و المعلول؛ أو من باب أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات، لأنّه أخذ فيها شبيه الشيء بدله.

و **ممّا يوقَع به الغلط أن يؤخذ مبنى الأمر في شيء** كعلّة جمع البصر فى السواد، **معنى عامّاً** كاللون، **ليثبت** أى ذلك الأمر و هو جمع البصر، **في مشاركه فيه** أى فى مشارك ذلك الشيء فى معنى عامّ كالبياض، **كَمن يقول:**[2] "**السواد إنّما يَجمع البصر لكونه لوناً**" **ليَتعدّى إلى البياض**. و هذا من باب أخذ ما بالعرض مكانَ ما بالذات كمن رآى الحركة أنّها لايتصوّر بقاؤها زمانين، فأخذ أنّها كذا للعرضيّة ليتعدّى إلى البياض و غيره من الأعراض، فأخذ العامّ مكان الخاصّ حاكماً بأنّ كلّ عرض لايبقى زمانين،

١ـ آ: العلية

٢ـ قوله: «كمن يقول... لكونه لوناً»

يمكن التقرير هذه الشبهة على وجه يصعب حلّها إلا على من أيّد بنور البصيرة. و هو أنّ المعنى الجنسى و الفصلى كاللونية و قابضية البصر لحقيقة السواد عندما حلّله العقل إليهما إمّا أن يطابق كلّ منهما وجود السواد الخارجى أو لايطابق شيء منهما له أو يطابق أحدهما منه شيئاً و الآخر شيئاً آخر منه.

فعلى الثالث لايكون السواد بسيطاً فى الخارج بل مركّباً من كيفيتين. ثمّ الكلام عايد فى كلّ منهما من حيث انقسامه إلى جنسه و فصله و هكذا فيلزم فيه محالات.

و على الثانى لايكون ما فرضناه جنساً و فصلاً مقوّمين له و لا داخلين فيه هذا محال.

و على الأوّل يلزم أن يكون صورة السوادية التى وصفت أنّ اللونية يطابقها و هى بعينها تطابق نفس البياض مطابقة لصورة البياضية فيكون كلّ لون قابضاً للبصر.

و الحلّ بعد اختيار الشقّ الأوّل متوقف على تحقيق حقيقة الوجود و أنحاء الوجودات و أنّ بعضها كيف يكون مع بساطتها مصداقاً لمعان كثيرة ذاتية. و سيجيء تحقيقها إن شاءالله.

و لقوّة مثل هذه الشبهة و ما يجرى مجراها أنكر المصنّف و من تبعه أجزاء المهية كالجنس و الفصل فى البسائط و أرجعها إلى العرض العامّ و الخاصّة. فالشبهة ناشية من الخلط بين أحوال المهية بأحوال الوجود و هو من باب أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات.

و هذا يقع كثيراً.

و قد يقع الغلط بسبب أخذ ما بالفعل مكان ما بالقوّة، كمن حكم على الهيولى أنّها بالقوّة،[1] فتكون ذاتها بالقوّة، فتكون معدومةً. و هى باعتبار ذاتها بالفعل و قوّتها بالنسبة إلى أمور أخرى كالصور و الأعراض. هذا هو المثال المشهور لذلك، لكنّه أخذ ما هو محمول على الشىء حملاً عرضيّاً مكان ماهيّته، فهو من باب أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات و إنّما جُعِل مثالاً لهذا الباب لوقوع لفظى القوّة و الفعل فيه، **و أخذ ما بالقوّة مكان ما بالفعل.** و المثال المشهور فيه قول صاحب الجزء الذى لايتجزّى: لو كان الجسم قابلاً للقسمة إلى غير النهاية لكان بين سطحى الجسم أجزاء غير متناهية، فينحصر ما لايتناهى بين حاصرين، لأنّ القسمة بغير نهاية هى بالقوّة لا بالفعل، فلايلزم المحال؛ لكنّه بالحقيقة من باب سوء اعتبار الحمل، لأنّه أخذَ فيه ما بالقوّة مكان ما بالفعل.

وأخذ أى و بسبب أخذ **ما بالذات وما بالعرض كلّ واحد منهما مكان الآخر.** وهما من باب سوء اعتبار الحمل، كما يقال: الجالس فى السفينة متحرّك، وكلّ متحرّك فلا يثبت على موضع واحد، لينتج المحال. وهو أنّ الجالس فيهالايثبت علىموضع واحد.

و هذا هو المشهور عنهم فى أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات، لكنّه ليس من ذلك الباب. و إنّما اشتبه بذلك عليهم لوقوع لفظى العرض و الذات فيه عند بيان وجه الغلط. و ذلك بأن يقال: المقدّمتان إنّما تصدقان إذا قلنا: الجالس فى السفينة متحرّك بالعرض، و كلّ متحرّك بالذات فلايثبت فى موضعه. و حينئذ لايكون الأوسط متكرّراً، و إذا جعل متكرّراً صار بعض المقدّمات أو كلّها كاذبةً. و على هذا يكون الغلط من باب سوء التأليف.

١ـ قول الشارح العلامة: «كمن حكم على الهيولى أنّها بالقوّة فيكون ذاتها بالقوّة»

هذا بناء على ما ذهب إليه المصنّف و أتباعه، و أمّا على ما رآه أتباع المعلّم الأوّل فليس فى كون الهيولى بالقوّة أخذ ما بالفعل مكان ما بالقوّة و لا أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات أصلاً. و تحقيق ذلك من الغوامض، و لبيانه موعد سيجىء إن شاءالله تعالى.

و **أخذ** أي و بسبب أخذ **الاعتبارات الذهنيّة و المحمولات العقليّة أموراً عينيّة، كمن يسمع أنّ الإنسان كلّي**[١] **فيظنّ أنّ كونه كلّياً أمر يُحمل عليه، لاتصافه به في الأعيان** كالجسم و الجسم النامى و غيرهما، لكنّه ليس كذلك؛ لأنّه أمر يحمل عليه، لاتّصافه به فى الأذهان. فهو محمول عقلى ذهنى لا عينى خارجي.

و مثال أخذ الاعتبار الذهنى عينيّا[٢] ما يقال: لو كان شيء كذا ممتنعاً لكان امتناعه

١ـ قوله (قدّس سرّه): «كمن يسمع أنّ الإنسان كلّى»

هذا المثال أصوب ممّا ذكره الشارح لهذا المقام فإنّ قولنا: "الإنسان كلّى، و الكلّى معدوم فى الخارج، فالإنسان معدوم فى الخارج" مغالطة نشأت من أخذ الاعتبار الذهنى و المحمول العقلى مكان المحمول الخارجي. و كذا فى قولنا: "زيد إنسان، و الإنسان نوع، فزيد نوع" فإنّ الكلّية و النوعية من الأمور الذهنية التى لاتعرض إلا لموضوع ذهنى من حيث كونه ذهنياً. و كذلك شأن المعقولات الثانية التى لايعقل إلا عارضاً لمعقول آخر بما هو معقول. فهذا معنى العارض الذهنى و المحمول العقلى.

و أمّا الامتناع و الوجوب و نظايرهما فليست من العوارض الذهنية و المحمولات العقلية بمعنى أن يكون مصداق عروضها و حملها نحو وجود الشيء فى الذهن حتى يكون القضايا التى هى محمولاتها ذهنيات صرفة بل هى حقيقيّات و حمليّات غير بتيّة كما مرّ. فمعنى قولنا: "إنّ الخلأ ممتنع" أنّ كلّما يوجد فى الخارج و يكون خلأ فهو يكون ممتنعاً. فالامتناع من المحمولات الخارجية على التقدير و إن لميكن على البتّ و التحقيق، ففيه أُخذ ما بالعرض و التقدير مكان ما بالبتّ و التحقيق.

فقولهم: لو كان الخلأ ممتنعاً فى الخارج لكان امتناعه حاصلاً فى الخارج فيكون الممتنع موجوداً؛

جوابه أنّ ثبوت الامتناع فى الخارج على تقرير وجود الخلأ لايوجب ثبوته محقّقاً فلايلزم كون الممتنع كالخلأ موجوداً محقّقاً بل مقدّراً. و ذلك غير مستحيل. فاللازم غير محذور، و المحذور غير لازم.

٢– من ذلك قولهم إنّ الوجود وصف للماهيات واقع فى الأعيان، و الوجود نسبة إلى الماهية المتصفة به، و لنسبة الوجود وجود، ثم للوجود نسبة أخري، و لهذه النسبة وجود، و

حاصلاً فى الخارج، فيكون الممتنع موجوداً، هذا خلف. و الغلط فيه أنّ الامتناع اعتبار ذهنى لايلزم من اتصاف شيء به وجوده فى الخارج ليلزم وجود المتّصف به فيه، و هو من باب سوء اعتبار الحمل.

و ذُكر فى مثاله أيضاً قولهم: "لو كان العدم متصوّراً لكان متميّزاً، و لو كان متميّزاً لكان موجوداً فى الخارج" لكنّه من باب سوء التأليف، لأنّ المقدّمتين إنّما تصدقان إذا أُريد بالمتميّز الذى هو تالى الصغرى الذهنى، و بالذى هو مقدّم الكبرى الخارجى. و على هذا لايتكرّر الوسط و إلا كذبت إحدى المقدّمتين إن أخذ المتميّز[١] فيهما بمعنى واحد.

و أخذ أى و بسبب **أخذ مثال الشيء مكانه**[٢] كمن حكم على الصورة الذهنيّة

كذا إلى غير النهاية، فيلزم اجتماع سلسلة مرتّبة مجتمعة معا إلى غير النهاية، و هو محال. و جوابه أنّه أخذ الذهنى عينيا.(ش)

١ــ س: المميّز

٢ــ قوله: «أخذ مثال الشيء مكانه»

هذا من الأغلاط الكثيرة الوقوع بل ما من قوم إلا و قد وقع لآحادهم أغلاط كثيرة من هذا النوع. كيف! و أكثر ما ورد فى الشرايع الحقّة فى باب المبدأ و المعاد تمثيلات، و القوم يحملونها على ظواهرها لا على حقايقها و معانيها. و إنّما نعنى بالتمثيل هاهنا أداء المعنى فى صورة إن نظر إلى معناه وجد صادقاً و إن نظر إلى صورته وجد كاذباً حتى أنّا إذا قلنا: إنّ زيداً مثلاً مثال لمعنى الإنسان يجب أن لايحتجب أحدٌ بصورته المخصوصة عن معناه، فإنّ كون زيد إنساناً ليس من جهة خصوص تعينه بل من جهة اشتماله على معنى الحيوانية و الناطقية، و الخصوصية ملغاة من ذلك.

فمن جملة الأغلاط الواقعة فى هذا الباب ما زعمه أكثر المتأخّرين كالعلامة الدوانى و من فى طبقته أنّ صورة الجوهر فى الذهن جوهر، و صورة الإنسان فيه إنسان. و ارتكبوا فى بيان ذلك تمحّلات شديدة.

و منها أيضاً ما وقع له و لمن وافقه أنّ كلّ ما يتصوّره الإنسان فهو موجود فى نفس الأمر و فى المدارك العالية بناء على ما يحكم عليه بحكم ثبوتى، و أقلّه أنّه هو و أنّه ليس

المأخوذة من النار- و هى مثالها- أنّها مُحرقة، لأنّ النار الخارجيّة محرقة. و منه استدلّ على إبطال الوجود الذهنى. و هو باطل، إذ لايلزم أن يكون لمثال الشىء حكمُه. و هو من باب أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات.

و **أخذ** أى بسبب أخذ **جزء العلّة مكانها**، كما يقال: إنّ علّة السمع و البصر، الحياة لا غير. و ليس كذلك، لأنّها الحياة مع الآلات البدنيّة المخصوصة. فهذا تعليل الحكم بجزء علّته. و أمّا تعليل جزء الحكم بجزء علّته فهو كتقيل رفعه ألف من الرجال مسافةً مّا، فيُظنّ أنّ الواحد منهم يرفعه من تلك المسافة بنسبة الواحد إلى الألف. و ليس ذلك بلازم، بل قد لايمكن للواحد أن يحرّكه أصلاً.

و يمكن أن يأوّل كلام المصنّف بحيث يشمل الصورتين، لأنّ فى الأولى أخذ جزء العلّة مكانها فى إسناد الحكم إليه، و فى الثانية فى إسناد حصّة من الحكم إليه. و هذان[1] من باب سوء اعتبار الحمل أيضاً.

و **أخذ** أى و بسبب أخذ **ما ليس بعلّة الكذب في الخلف علّةً له**، كما فى برهان التمانع. و هو أنّه لو وجد إلهان و أراد أحدهما حركة زيد و الآخر سكونه، فإمّا أن لايحصل شىء منهما أو يحصل أحدهما دون الآخر أو كلاهما. و الأقسام كلّها باطلة، لاستلزام الأوّل خلوّ زيد عن الحركة و السكون بل عجز الإلهين، و الثانى عجز أحدهما، و الثالث اجتماع الضدّين، فالإله واحد.

و الغلط فيه أنّ المحال لزم من فرض إلهين مع اختلاف إرادتهما. و لايلزم من

غيره، و لم‌يتفطّنوا بأنّ وجود العنوان لايستلزم وجود ذى العنوان، فإنّ الكلّيات الفرضيّة كمفهوم شريك البارى أو الخلأ أو غيرهما لايصدق شىء منها على نفسه بالحمل المتعارف. فالموجود فى الذهن ليس يصدق عليه شريك البارى تعالى عن ذلك. و ما يقدّر أنّه بإزاء هذا المفهوم الموجود فى الذهن ليس موجوداً فى الذهن و لا فى ظرف آخر أصلاً. و كذلك فى نظاير الممتنع الوجود التى لها أمثلة فى الذهن و كذلك فى مفهومات الأمور الممكنة التى لا أفراد لها فى نفس الأمر كجبل من ياقوت و بحر من زيبق.

١ــ س: هذا

استحالة إلهين بهذه الصفة استحالة إلهين مطلقاً الذى هو المطلوب. و هذا من باب وضع ما ليس بعلّة علّة على ما لايخفى. و عنده مختصّ بالخلف كما قال فى التلويحات: «و وضع ما ليس بعلّة علّةً غلطٌ يختصّ بالخلف».[١] و هو أن يدّعى أنّ المحال كان لنقيض المطلوب و يكون لغيره، لكنّك فى الاصطلاح المذكور فى حصر المغالطات عرفتَ من حدّه أنّه لايختصّ به.

و إجراء أي و بسبب إجراء **طريق الأولوية عند اختلاف النوع كمن يقول: "ليس الإنسان بوجوب التنفّس أولى من السمك"**. هذا أصحّ النسخ، و فى بعضها: "من النخل" و فى أكثرها: "من النخيل". و هذا خطأ لقوله: **بعد اشتراكهما في الحيوانيّة**، اللهم إلا أن يقال: المراد بعد اشتراكهما فى خواصّ الحيوانيّة على ما هو المشهور من اشتراكهما فى كثير منها كما سيجىء مشروحاً إن شاء الله العزيز.

و إنّما يصحّ هذا إذا كانا من نوع واحد و كان المقتضى فيهما أمراً واحداً متّفقاً بالماهيّة كما يقال: ليس الإنسان بالتحيّز أولى من الفرس، بعد اشتراكهما فى الجسميّة[٢]

١ـ منطق التلويحات ٨٧

٢ـ قوله: «بعد اشتراكهما فى الجسمية»

فإن قلت: ما بال الاشتراك فى الجسمية يوجب الاشتراك فيما يقتضيه، و هى جنس بعيد للأجسام، و الاشتراك فى الحيوانية لايوجب ذلك، و هى جنس قريب لأقسامها؟

قلنا: الجسم إن أخذ بالمعنى الذى هو به جنس ـ أعنى الجوهر الذى له أبعاد ثلاثة مطلقاً سواء كان مجرّد ذلك أم لا بل مع شيء آخرـ فليس الاشتراك فيه ممّا يوجب الاشتراك فيما يقتضيه فى موضع. و أمّا إن أخذ بالمعنى الذى هو به مادّة لا جنس ـأعنى مجرّد الجوهر الذى له أبعادـ فالاشتراك فيه اشتراك فى معنى نوعى متفق. و ذلك مستلزم للاتفاق فيما يلزمه أو يقتضيه. و قد علمت أنّ الجنس فى المركّبات إنّما جنسيته بضرب من الاعتبار. و هى بالحقيقة نوع محصّل غير محتاج إلى مبادى الفصول إلا فى كمالاتها الثانوية. فالجسمية إذا اقتضت التحيّز أو التشكّل فإنّما يقتضيه من حيث حقيقتها النوعية، فذلك يوجب اتفاق الأجسام كلّها فيه. و كذلك الحيوانية إذا اقتضت شيئاً بحسب ما هى محصّله

المقتضية للتحيّز.

و كما يقال: لايجوز قيام العرض بالعرض، إذ ليس قيام أحدهما بالآخر أولى من العكس. و هذا أيضاً إنّما يصحّ عند اتفاق النوع، و إلا فالملاسة قائمة بالسطح، و كذا السرعة بالحركة مع عرضيّتهما.

و كذا إجراء هذا الطريق أى و كذا يقع الغلط بسبب إجراء هذا الطريق **في عالَم الاتفاقات**، و هو عالم العناصر، لكونه معلول الحركات السماويّة و التغيّرات الفلكيّة، **كقول القائل: ليس زيد بالطول أولى من عمرو**[1] **بعد اشتراكهما في الإنسانيّة. فلاينبغي أن يتخصّص أحدهما به. و لايعلم أنّ هاهنا أسباباً غائبة عنّا**[2] كهيئات سماويّة و اتفاقات

وجب الاتفاق فيه للحيوانات. و ذلك كاستعداد الحركة الارادية و غيرها. و أما وجوب التنفس فى بعض الأنواع فليس ممّا يقتضيه الحيوانية و لو كان كذلك لاتّفقت أفرادها فيه.

١ـ قوله: «ليس زيداً أولى من عمرو»

اعلم أنّ كلّما هو ممكن للفرد فهو ممكن للطبيعة المشتركة. و كلّما هو ممكن لها ممكن لأفرادها من حيث تلك الطبيعة لكن إن كانت من الطبايع الخارجة عن عالم الاتفاقات، فكلّ ما يمكن لها بالإمكان الذاتى فهو واجب التحقّق فيها بعللها الذاتية، إذ لا مانع و لا قاسر هناك من وصول الفيض الوجودى إليها.

و أمّا إن كانت من الأمور الواقعة تحت الحركة و الاستعداد فلايكفى فيها الإمكان الذاتى ما لم‌ينضمّ إليها الإمكان الاستعدادى الحاصل من الحركات العرضية و مباديها الاتفاقية. و من شأنها أن تقرّب البعيد فى قبول الوجود عن مبدأه المفيض و يبعّد القريب عنه، فيجب بها ما أمكن و يمتنع أخرى.

٢ـ قوله: «و لايعلم أنّ هاهنا أسباباً غائبة»

لا حاجة فى بيان هذا ـ أعنى كون بعض الأشخاص المتفقة من نوع واحد بالغة إلى خيراتها المحتملة أو ممنوعة عن كمالاتها الممكنة ـ إلى الحوالة إلى الأسباب الغائبة عنّا بل هاهنا أمور شاهدة و توصل الأمور إلى خيراتها و تمنع الأشياء عن كمالاتها كالبرد المفسد للثمار و الحرّ الشديد المضرّ للحيوانات و كالهواء المنضج للفواكه و كالأغذية و الأدوية

أرضيّة يجب أو يمتنع بها أمور ممكنة و سنبرهن عليها. و في النوع الواحد المتفاوت بالكمال و النقص كالإنسان مثلاً، **لايجري هذا** أى طريق الأولويّة. **فإنّ بعض أشخاصه قد يكون أولى بأمر لكماله في نفسه. و أمّا كيفيّة هذا الكمال فسيأتي في ما بعد.**[1]

و ممّا يوقِع الغلط فرض الممتنع موجوداً ليبتنى عليه ثبوت شيء من جهة امتناعه، كمن ادّعى أنّ شريك الإله ممكن، لأنّا لو فرضنا وجوده لكان غير ممتنع، و كلّ غير ممتنع ممكن، ينتج: لو فرضنا وجوده لكان ممكناً، لكن فرضنا وجوده، فشريك الإله ممكن.

و الغلط فيه أنّ الفرض إنّما يصحّ لما يمكن فى نفسه إن كان القياس برهانيّاً، أو عند الخصم إن كان القياس جدليّاً، أو يمتنع، و لكن لا من جهة يبتنى الكلام عليها، فإنّه إذا كان كذا لايجوز. و ذلك لأنّ فرض وجود الشيء متفرّع على إمكانه الذى هو المطلوب هاهنا، فكان الأمر المفروض متفرّعاً على المطلوب. فلو فُرّع المطلوب عليه لزم الدور.

و حلّه الحقيقى أن يقال: إن أردت بغير الممتنع الذى هو تالى الصغرى أنّه كذلك فى نفس الأمر فالشرطيّة ممنوعة. و إن أردت به أنّه غير ممتنع بحسب[2] الفرض صحّت الشرطيّة. و[3] لوجوب رعاية هذا القيد فى التالى يكون النتيجة أنّ شريك الإله ممكن بحسب ذلك الفرض. و ليس المطلوب ذلك، بل المطلوب أنّه ممكن فى نفسه.

المبقية و المصلحة للحيوانات. و لهذا ذكر الشارح بعد قوله: «كهيئآت سماوية» قوله: «و اتفاقات أرضية».

١ــ قوله: «و أمّا كيفية هذا الكمال فسيأتى فيما بعد»

هذه إشارة إلى ما سيحقّقه الشيخ من كون بعض الحقايق بحسب طبيعتها المشتركة ممّا يقبل الأكمل و الأنقص و الأشدّ و الأضعف لا بواسطة أمر زايد عليها كمخصّص فصلى أو لاحق عرضى. و هذا مبنى كثير من القواعد الإشراقية كإثبات المثل النورية و كإثبات الأنوار العقلية و غير ذلك ممّا ستقف عليه إن شاء الله.

٢ــ آ: + ذلک

٣ــ س: – و

و قد يقع الغلط لقلّة المبالاة بالحيثيّات كمن يقول: "كلّ أبيض داخل في مفهومه البياض، و زيد أبيض" ليتعدّى إليه دخول البياض في حقيقته. فإنّ البياض داخل في الأبيض من حيث إنّه أبيض[1] لا من حيث إنّه إنسان أو حيوان أو غيرهما، فلايمكن تعديته إلى ما تحت الأبيض.

و هذا من باب سوء اعتبار الحمل، و هو ظاهر. و مثال آخر له كمن سمع أنّ الكليّات موجودة فى الأذهان و معدومة عن الأعيان، فليست موجودةً فى الأعيان و لا معدومة عن الأذهان، فحكم مطلقاً أنّها لا موجودة و لا معدومة.[2]

١ـ قوله: «فان البياض داخل فى الأبيض»

الحقّ أنّ مفهوم الأبيض من حيث هو أبيض لايعتبر فيه شىء غير البياض بل هو نفس البياض لا شىء داخل فيه البياض، و كذا قياس الناطق و غيره من المشتقات.

و فى حواشى المطالع: «مفهوم الشىء لايعتبر فى مفهوم الناطق و إلا لكان العرض العامّ داخلاً فى الفصل. و لو اعتبر فى المشتق ما صدق عليه الشىء انقلبت مادّة الإمكان الخاص ضرورية، فإنّ الشىء الذى له الضحك هو الإنسان و ثبوت الشىء لنفسه ضرورى. فذكر الشىء فى تفسير المشتقات بيان لما رجع إليه الضمير الذى يذكر فيه» انتهى.

و فى حواشى التجريد: «الأبيض إذا أخذ لابشرط شىء فهو عرضى، و إذا أخذ بشرط لا شىء فهو العرض المقابل للجوهر. فكما أنّ طبيعة الذاتى جنس و مادّة باعتبارين أو فصل و صورة باعتبارين فطبيعة العرض عرضى و عرض باعتبارين».

و ممّا يدلّ على ذلك أنّ الحكماء عبّروا عن مفهوم الإضافة بالمضاف الحقيقى و عن معروضه أو عنهما بالمضاف المشهورى. و عبّر المعلّم الأوّل فى تعليمه عن أكثر المقولات بالمشتقات كالفاعل و المنفعل و المضاف و المضاف. و أورد فى التمثيل المشتقات و ما فى حكمها كالأب و الابن و فى الدار و فى الوقت و نظايرها. هذا و ملخّص الكلام أنّ مفهوم الأبيض مثلاً ما له البياض مطلقاً سواء كان عين البياض أو معروضه أو المركّب منهما. و لهذا يصدق على كلّ منها و إن لميعتبر فى مفهومه غير البياض. و هذا كمفهوم الكلّى الصادق على المنطقى و الطبيعى و العقلى.

٢ـ قول الشارح: «فحكم مطلقاً أنّها لا موجودة و لا معدومة»

و مما يوقِع الغلط تغيير الاصطلاح في موضع النقض عن المحمل، وفى أكثر النسخ:"عن المحل". و المراد عن المعنى الذي أطلقَ أى ذلك الاصطلاح عليه لا فى كلّ شىء بل في ما وقع عليه النقض دفعاً للنقض، إذ لاينضبط المحمل و المحلّ بل المعنى المصطلح عليه حينئذ فيغلط فيه، لحملهم على ذلك المحل تارةً، و على هذا المحمل أخرى.

وذلك كقول بعض مثبتى الجزء ـ لمّا أورد عليه أنّ الواقعَ فى وَسَط الترتيب يحجُب الطرفين عن التّماس، فيكون ما منه[1] إلى أحد الطرفين غير ما منه[2] إلى الآخر،[3] فينقسم الجزءـ : لانسلِّم لزوم انقسام الجزء، بل اللازم انقسام المؤلّف مع غيره، و هو جسم، لأنّى أعنى بالجسم كلّ مؤلّف مع غيره. فغيّر تفسير الجسم عمّا اصطلح عليه دفعاً للنقض.

و لا طائل تحته، إذ لايندفع الإشكال بسبب تسميته جسماً. و توجيه إيراده أن يقال: هذا الغير المتجزّى الذى سمّيته بسبب التأليف جسماً، له إلى كلّ واحد طرف فينقسم، سواء سمّيته جسماً أو جزءاً، فإنّ نزاعنا فى ذاته لا فى إسمه.

و كقول بعض الذاهبين إلى كثرة الصفات أى صفات البارى و قدمها ـ لمّا أورد عليه أنّ الصفات إن كانت ممكنةً لزم حدوثها، و إن كانت واجبة يتكثّر الواجبـ :

يمكن تصحيح هذا القول على وجه لايكون باطلاً، و لو كان بالقياس إلى طرف واحد. و هو أن يؤخذ الكلّى من حيث مهيته و ذاته، فإنّها ليست من حيث هى معدومة و لا موجودة، إذ الوجود ليس بثابت فى مرتبة مهية الممكن و لا رفع الوجود، و إن كان نقيضه بثابت فى تلك المرتبة، فإنّ نقيض الوجود فى تلك المرتبة هو رفع الوجود الذى فى تلك المرتبة بأن يكون قولنا: «فى تلك المرتبة» قيداً للوجود المضاف إليه الرفع لا قيداً للرفع الذى أضيف إلى الوجود. على أنّ المحال هو ارتفاع النقيضين عن مطلق نفس الأمر لا ارتفاعها عن كلّ مرتبة من مراتبها. ألا ترى أنّ رجلاً إذا تحرّك فى السوق فيصدق عليه أنّه ليس بمتحرّك و لا ساكن فى بيته.

١ـ آ: مماسته

٢ـ آ: مماسته

٣ـ خ ل: + أى الطرف الآخر

لانسلّم لزوم تكثّر الواجب، لأنّ الصفات ليست غير الذات، لأنّى أعنى بالغير ما يصحّ انفكاكه بمفارقة أو وجود،[١] و صفاته ليست كذلك فتكون عين الذات، فلاتتكثّر؛ فغيّر تفسير الغير عمّا اصطلح عليه دفعاً للنقض. و لاينفعه، لأنّ الخصم يهجر لفظة الغير و يُحرّم التلفظ به و يقول: إذا كانت الصفات عين الذات، و الذات واحدة، فلا كثرة بل لا صفة أيضاً. و إن لم‌يكن عينها فهذا الكثير الذى ليس عينها إمّا واجب أو ممكن، إذ لا خروجَ عن النفى و الإثبات. و يتوجّه الإشكال على كلّ تقدير كما مرّ.

و من ذلك ـ أى و ممّا يوقع الغلط أو ممّا غيّر فيه الاصطلاح عند ورود النقض، لأنّه يمكن حمله عليه أيضاًـ **ما يقال: إنّ مماثل المماثل مماثل.**

فإذا قيل: لانسلّم أن أ المماثل لب المماثل لج مماثل لج، **فإنّ هذا لايلزم إلا إذا كانت المماثلة** أى بين أ ب، **من جميع الوجوه** لدخول المماثلة التى بين ب ج فى التى بين ب أ حينئذ، و صيرورة أ مماثلاً لج فى المماثلة التى بين ب ج؛ سواء كانت من جميع الوجوه أم لا، فإنّ جزئيّة المماثلة الثانية لاتضرّ، و كذا جزئيّة الأولى إذا كانت الثانية كليّة على ما يظهر بالتأمّل، بخلاف ما لو كانتا جزئيتين؛ فإنّها تضرّ لجواز اختلاف الجهة حينئذ على ما سيتلى عليك.

أجيبَ بأنّ مرادنا من المماثلة المماثلة من جميع الوجوه، فخصّصوا ما عمّموا أوّلاً لورود النقض.

ثمّ لمّا كان قوله: «فإنّ هذا لايلزم إلا إذا كانت المماثلة من جميع الوجوه» ليس على إطلاقه، لأنّه أيضاً يلزم إذا كانت المماثلتان من وجه واحد قال: **و إذا كانت** أى المماثلة، **من وجه واحد فيلزم أيضاً أن يكون المماثل من ذلك الوجه مماثلاً** أى فى ذلك الوجه بعينه. **و أمّا إذا لم‌يتّحد الجهة فلايلزم، إذ يجوز أن يماثل شيء شيئاً بأمر و يُماثل غيره بأمر آخر. و لهذا النقض** غيّروا الاصطلاح و خصّصوا تفسير المماثلة بعد أن كانوا اصطلحوا على تعميمها.

و المساوي للمساوي مساو أيضاً، إذا كانت المساواة من جميع الوجوه على النحو

١ـ آ: إذ وجوده

الذى عرفتَ فى المماثل. **فأمّا إذا اختلفت جهة المساواة كالجسم الذي يساوي بطوله جسماً و بعرضه جسماً آخر** فلايلزم أن يكون مساوى المساوى مساوياً. و إليه الإشارة بقوله: **فأخذ مساوي الشيء من وجه** كجسم أ المساوى لجسم ب فى الطول مثلاً، **لايلزم أن يساوي لشيء مّا للمساوي الآخر** أى لجسم ب، **من وجه آخر،** و هو ج المساوى له فى العرض مثلاً. فقوله: «فأخذ مساوى الشىء» جواب «فأمّا» و التمثيل بالجسم وقع اعتراضاً.

فإن قيل: لانسلّم أنّه إذا اختلفت جهة المساواة صحّ إطلاق المساواة عليها، لأنّها لاتطلق إلا إذا كانت من جميع الوجوه؛

أجيبَ بالمنع، لجواز إطلاق المتساويين على الشيئين و إن لم‌يتساويا من جميع الوجوه. و إلى هذا السؤال و الجواب أشار بقوله:

و ليس لأحد أن يدّعي أنّ المساواة لايجوز أن تطلق إلا على أن تكون من جميع الوجوه، فإنّه يجوز أن يكون جسمان متساوي الطول فقط و فى بعض النسخ: "متساويين فى الطول فقط" أى لا فى العرض و العمق. و لايخفى أنّهما من باب سوء اعتبار الحمل.

و من ذلك أى و ممّا يوقع الغلط، **أخذ العدم المقابل** أى للملكة و هو احتراز عن العدم المطلق، لا لأنّه ليس كذلك بل لأنّه وجد أمثلة هذا القسم فخصّه بالذكر، **مكان الضدّ كالسكون فإنّه عدم مقابل، لأنّه عدم الحركة في ما يتصوّر فيه الحركة؛ و كذا العمى، فإنّه عبارة عن انتفاء البصر في حقّ من يتصوّر في حقّه البصر.** و لهذا، **فإنّ الحجر لّما لم‌يُتصوّر في حقّه البصر لايسمّى أعمّى.**

و كذا الشرّ و الظلمة عند من جعلهما ضدّين للخير و النور، و قال: لا شىء من المتضادّين يكون عن مبدأ واحد، فلابدّ و أن يكون للشرّ و الظلمة مبدأ غير مبدأ الخير و النور على ما يقوله الثنويّة.

و جوابهم بحلّ مغالطتهم، و هو أنّ الشرّ ليس ضداً للخير[1] و لا الظلمة ضداً

١ــ قول الشارح: «و هو أنّ الشرّ ليس ضداً للخير»

للنور، لأنّ الضدين لابدّ و أن يكونا وجوديّين، لكنّ الشرّ و الظلمة عدميّان يقابلان الخير و النور تقابلَ العدم و الملكة. فلا هويّة لهما فى الخارج ليحتاجا إلى مبدأ و علّة، بل علّتهما عدم علّة الملكة.

الشرّ كالخير يطلق بالاشتراك على معنيين حقيقى و إضافى. و الأوّل عبارة عن عدم ذات أو عدم كمال لذات. و الثانى ما يكون منشأ لعدم ذات أو عدم كمال لذات أو مصحوباً له.

فالأوّل شرٌّ بالذات، و هو لا محالة عدم أو عدمى بما هو عدمى، و لا ذات له أصلاً. و الثانى شرّ بالعرض، و يقال له الضّارّ. و هو أمر وجودى يمكن أن يكون ضداً لما هو خير بالذّات و هو الخير الحقيقىّ، أو بالعرض و هو الإضافىّ و يقال له النافع.

فشبهة الثنوية ـ و هى أنّ المبدأ الواحد لايصدر عنه خير و شرّ معاًـ إن كانت فى الخير و الشرّ الحقيقيين فجوابهم كما أشار إليه. و هو أنّ الشرّ أمر عدمى لا ذات له حتّى يمكن صدوره عن فاعل فلميصدر من المبدأ ما هو شرّ حقيقى أصلاً.

و أمّا إن أجريت الشبهة فى الخير و الشرّ الإضافيين فجوابهم أنّ الأشياء الموجودة تنقسم بحسب الاحتمال العقلى إلى ما لا شرّية فيه أصلاً و ما هو شرّ محض و ما يكون الشرّ فيه غالباً و ما هو بالعكس منه و ما يتساوى فيه المتقابلان. فهذه خمسة أقسام ثلاثة منها ـ و هى التى يكون شراً محضاً أو شراً مستولياً أو متساوياً لما ليس بشرّ ـ غير موجودة، لأنّ كلّ موجود فهو إمّا محض الوجود أو وجوده أغلب من عدمه. و الشىء الموجود لايكون فاقداً لذاته و ذاتياته بل لايفقد منه إذا فقد إلا بعض صفاته و عرضياته. فالموجودات الحقيقية و الإضافية فى الموجودات أكثر من الأعدام الإضافية. فالصادر من المبدأ الأوّل قسمان باقيان: ما لا شرّ فيه أصلاً و لا ظلمة كالعقول الفعّالة و الأنوار القاهرة، و ما فيه شرّ قليل كالأجسام سيّما الكيانية. و هما جميعاً من أقسام الخير. أمّا الأوّل فظاهر لأنه خير حقيقى. و أمّا الثانى فلأنّ فى عدمه شراً أزيد من وجوده فيكون وجوده خيراً إضافياً فيجب صدورهما جميعاً من المبدأ الأوّل و الخير المحض. و هذا مسلك المعلّم الأوّل فى دفع شبهة الثنوية، و الأوّل طريق أفلاطون. فالغلط فى الأوّل من اشتباه الأمر العدمى بالوجودى، و فى الثانى من اشتباه أحد المتضايفين بالآخر.

و اعلم أنّ هذا الغلط من باب إيهام العكس باعتبار أنّه لمّا كان الضدّ مقابلاً أخذ المقابل على أنّه ضدّ، و من أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات إذا أريد بالمعدوم معدوم الملكة، لاستدعاء عدم الملكة محلاّ ثابتاً كالملكة، لأنّه ليس عدماً صرفاً فيستغنى عنه. فعدم الملكة و إن لم‌يحتج إلى علّة بالذات، لكنّه يحتاج إليها بالعرض، لاحتياج محلّه إليها بالذات. و إذا جُعِل ضداً احتاج إليها بالذات. فلهذا كان من أخذ ما بالعرض مكانَ ما بالذات.

و لمّا كان سبب المغالطة على الحقيقة اشتباه الأمر الوجودى بالعدمى و بالعكس أراد أن يذكر ضابطاً به يعرف أحدهما من الآخر، لئلاّ يقعوا فى ما وقع فيه الثنويّة و أمثالهم ممّن اشتبه عليهم الأمر العدمى بالوجودى، فقال:

و الضابط في معرفة الأعدام هو أنّا إذا استبقينا الموضوع كالجسم أو الإنسان مثلاً و رفعنا عنه الملكة كالحركة و البصر، لايحتاج إلى وضع شيء آخر حتى يكون ساكناً أو أعمّى، بل كفى استبقاء الموضوع و رفع شيء منه. فالعدم لايحتاج إلى علّة بل علّته عدم علّة الملكة. فإذا أخذ ضدّاً فيكون أمراً وجوديّاً فيحتاج إلى علّة. و يلزم منه أمور أخرى من الشرك و غيره كما لزم الثنويّة و غيرهم، و يوقع الغلط كما أوقعهم فيه.

و لمّا كان أسماء الأعدام منها ما يشترط فيها الإمكان ـ أى إمكان اتصاف موضوعات تلك الأسماء بمقابلاتها كأعدام الملكات مثل العمى، لأنّه عدم البصر عمّا يمكن و يصحّ أن يبصرـ و منها ما لايشترط فيها ذلك قال:

و من أسماء الأعدام ما لايشترط فيها إمكان[1] **كالقدوسيّة، فإنّها عبارة عن كون**

١ـ قوله: «و من أسماء الأعدام ما لايشترط فيها الإمكان»

السبب اللمّى فى كون بعض الأعدام لايشترط فيه المحلّ الممكن و فى بعضها يشترط، و المشترط فيه المحلّ و الإمكان قد يشترط فيه الإمكان المتضاعف و قد لايشترط فيه أنّ العدم معناه رفع الوجود، و الوجود قد يكون قائماً بذاته من غير محلّ بوجه من الوجوه كالبارى (جلّ اسمه) فلايتصوّر له عدم أصلاً. و ما وجوده لماهيّته فيتصوّر له عدم عن محلّ متصف بالإمكان و لو بحسب الاعتبار العقلى فى ظرف التحليل كعدم العقول و النفوس عند

المتّصف بها غير مادّى، و التفرّد، فإنّه عبارة عن كون المتّصف به غير كثير بجهة من

تصوّر مهيّاتها مجرّدة عن الوجود لو أمكن ذلك. و ما وجوده يحتاج إلى إمكان زايد على الإمكان الذاتى فيتصوّر له عدمان: عدم بإزاء وجود مهيّته مطلقاً و عدم بإزاء وجوده المقيد بالإمكان الاستعدادى. فبقدر تضاعف الإمكانات فى شىء يشترط فى عدمه تلك الإمكانات ناقصاً بشىء، لأنّ الإمكان الاستعدادى إذا تمّ كان الوجود حاصلاً من المبدأ الفيّاض.

إذا تقرّر هذا فنقول: العدم و الحاجة و الحدوث لايتصوّر بالقياس إلى ذات الحقّ تعالى، إذ كلّه الوجود بلا عدم و الغناء بلا حاجة و القدم بلا حدوث. و أمّا القدوسيّة فيه بالقياس إلى مطلق الوجود من أسماء الأعدام التى لايشترط فيما يقابلها قابلية و إمكان، و بالقياس إلى المفارقات من أسماء السلوب.

و عدم الحركة، و هى عبارة عن التغيّر من حالة إلى حالة على التدريج، و لايتصوّر إلا أن يكون الموصوف بها موجوداً ثمّ جوهراً ثم جسماً إن كان عن الجسم، فهو من أسماء الأعدام المحوجة إلى هذه الإمكانات و إسمه السكون. و الموت نوع منه، و هو عدم حركة الحيوة عن الجسم الذى كانت فيه قوّة الحيوة. و إن كان عن غيره فهى من السلوب، و لايسمّى حينئذ بإسم مخصوص. و عدم الحسّ عن الحيوان لكونه عبارة عن انتقاش جسم لطيف حيوانى بصورة منتزعة عن مادّة يسمّى بإسم خاص كالخدر و نحوه كالعمى و الصمم و البكم و غيرها، و فى الحيوان لايسمّى بإسم. و كذلك ما يفتقر من الوجودات إلى استعداد نوعى فوق الجنسى فعدمه من أفراد ذلك النوع يليق أن يسمّى باسم أخصّ من أسماء الأعدام المختصّة و من أفراد غير نوعه لايكون كذلك كالعمى فى غير العقرب. و كذلك القياس فى ما يفتقر وجوده إلى استعداد شخصى بعد تلك الاستعدادات و الإمكانات فيستحقّ عدمه المقابل له لأن يسمّى بإسم مخصوص أخصّ من أسامى الأعدام المذكورة لافتقاره إلى استعداد شخصى. و ما يفتقر بعد ذلك إلى استعداد زمانى أيضاً من جملة أزمنة وجود الشخص، فعدمه بالقياس إلى ذلك الزمان يحتاج إلى مثل تلك القابلية فى الجملة و يستحقّ لاسم يليق به. فالمرودية بالنسبة إلى النساء و الصبيان لايسمّى بإسم زايد و بالنسبة إلى الرجل البالغ تسمى بالكوسجية.

الجهات. و ليس الأوّل عبارةً عن انتفاء المادّة فى من يتصوّر فى حقّه أن يكون مادياً، و لا الثانى عبارة عن انتفاء التكثّر فى ما يمكن أن يكون كثيراً، ليكونا من أسماء أعدام الملكات، بل هما عبارتان عن نفس كون الشيء غير مادّى و غير كثير. و لهذا علّل بقوله: **فهي أسماء للسلوب**، إذ التقدير[۱] إنّما لايشترط فيها الإمكان، لأنّها أسماء لنفس السلوب التى هى العدم المحض لا للسلوب المضافة التى هى أعدام الملكات، ليشترط فيها الإمكان.

و منها أى و من أسماء الأعدام **ما لايطّرد في نوع واحد**، و فى بعض النسخ:"فى موضوع واحد" بمعنى أنّه يشترط إمكانها فى بعض أشخاص النوع دون البعض، **كالمرودية التى هى** عبارة عن عدم اللحيّة، فإنّه لايشترط الإمكان فيها فى الأبشط،[۲] إذ مروديّته عدم اللحية فقط، لا عدمها عمّا من شأنه أن يكون له لحية. و يشترط فى الصبيّ، لأنّ مروديّته عدم اللحية فقط لا عدمها عمّا من شأنه أن يكون له لحية.

و منها أى و من أسماء الأعدام **ما باعتبار الإمكان** أى ما هو باعتبار شرط الإمكان يعنى فى جميع المحالّ حتّى يطرّد فيها شرط الإمكان. و فى أكثر النسخ:"ما باعتبار الأعمّ" و المعنى ما ذكرنا، لدلالة المثالين و هما قوله: **كالعمى و السكون** عليه على ما مرّ، لا لدلالة لفظ الأعمّ عليه، فإنّ ظاهره للأكثر.

فأسماء الأعدام إمّا أن لايشترط فيها الإمكان أصلاً[۳] و تسمّى أسماء السلوب، و إمّا أن يشترط مطلقاً و هى أعدام الملكات، و إمّا أن يشترط فى بعض المحالّ دون البعض، فيكون عدم الملكة باعتبار و إسم السلب باعتبار آخر. هذا اصطلاح المشّائين. و ربّما اختلفت الاصطلاحات فى ذلك. و لذلك قال: **و الاصطلاحات مختلفة**.[٤] ألا ترى أنّ الهواء ليس بمُظلم و لا مضيء عند المشّائين. أمّا أنّه ليس بمضيء

۱ـ س: + و أبشط

۲ـ رجل أبشط أى كوسج ۱۲

۳ـ س: + معه

٤ـ قوله: «و الاصطلاحات مختلفة»

فلكونه غير قابل للنور، لإنّه مُشفّ في الغاية، و أمّا أنّه ليس بمُظلم، فلأنّ الظلمة عدم النور عمّا من شأنه أن يستضيء؛ و عند غيرهم مظلم، فإنّ الحكماء الأقدمين من اليونانيين و الفرس و سائر سُلّاك الأمم يزعمون أنّ ما ليس بنور و لا نوراني فهو مُظلِم، حتى لو تصوّر وجود الخلاء لكان مظلماً.

و لايقال: إنّ ما ذهب إليه المشّاؤون بناء على أنّ الهواء في العرف العامّ لايسمّى مظلماً؛ لأنّ كلّ سليم البصر إذا فتحه و لميرَ شيئاً أُطلق عليه إسم الظلمة، سواء كان

لايبعد أن يكون إشارة إلى تخالف الاصطلاح في العدم و الملكة في الضدين بحسب علمين مختلفين أعني قاطيغورياس و الفلسفة الأولى، فإنّ الضدّ المستعمل في قاطيغورياس الشّفاء غير الضدّ المستعمل في غيره.

قال الشيخ في منطق الشفاء: «فلنقسّم الآن التقابل على الوجه الذى ينبغي أن يقسم عليه بالاصطلاح الذى في قاطيغورياس. و هو غير المصطلح عليه في العلوم. و من تجشّم أن يجمع بين الأمرين فقد عنى نفسه». (الشفاء، المقولات ٢٤٥)

ثمّ قسّم التقابل على اصطلاح المنطق هكذا: المتقابلان إمّا أن يكون مهيتهما معقولة بالقياس إلى الآخر فهما متضايفان، و إمّا أن يكون الموضوع صالحاً للانتقال من أحد الطرفين إلى الآخر من غير عكس، و إمّا أن لايكون كذلك بل يكون صالحاً للانتقال من كلّ واحد منهما إلى الآخر، أو لا عن أحدهما إلى الآخر؛ لأنّ الواحد لازم له فيسمّى القسم الأوّل تقابل العدم و الملكة مثل العمى و البصر.

ثمّ قال: «و أمّا القسم الثاني من القسمين للذين ذكرناهما و ما دخل فيه مجموع ذلك يسمّى في قاطيغورياس أضداداً سواء كان أحدهما وجودياً و الآخر عدمياً أو كان كلاهما وجوديّين. و كذلك إذا كان الموضوع ينتقل من كلّ منهما إلى الآخر أو كان أحدهما طبيعياً لاينتقل عنه و لا إليه، فإنّ جميع ذلك يسمّى أضداداً في هذا الموضوع. و لانبالي بأن يكون أحدهما معنى وجودياً و الآخر عدمياً على أيّ أنحاء الأعدام كان إذا لميكن على النحو المذكور. فلايجب أن يشتغل المتعلّم لكتاب قاطيغورياس بأن يجعل العدم غير الضدّ قائلاً: إنّ الضدّ هو ذات تختلف المعنى الوجودى في الموضوع، و العدم ليس بذات. فإنّ الضدّ الذى يقابل في هذا الكتاب ليس يعنى به هذا» انتهى.

المقابل هواء أو جداراً أو غيرهما، فلا تمسّك لهم بالعرف.

و **من ذلك** أى و ممّا يوقع الغلط. **أخذ الإيجاب و السلب مكانَ العدم و الملكة كما** يقال: "الحجر إمّا بصير أو أعمى" لأنّ الإثبات و النفى لايخرج منهما شيء كقولنا: "الحجر إمّا بصير أو ليس ببصير". و هو باطل، لأنّ العمى ليس عدم البصر فقط ليلزمَ من صدق "ليس ببصير" على الشيء صدق الأعمى عليه، بل هو عدم البصر عمّا من شأنه أن يبصر. فلهذا لايلزم من صدق "ليس ببصير" صدق الأعمى. و إلى هذا الجواب أشار بقوله: **فإنّ الإيجاب و السلب لايخرج منهما شيء بخلاف العدم و الملكة، فلك أن تقول:** "**إنّ الحجر ليس ببصير**" **و لا تقول:** "**إنّه أعمّى**". و هذا الغلط من باب أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات، لأنّه أخذ فيه شبيه الشيء بدله.

و ممّا يوقِع الغلط إجراء اللفظ العامّ في المواضع على المعاني المختلفة فيؤخَذ بعضها مكان بعض كما يقال: "الواجب لذاته إمّا ممتنع أو ممكن، و إذ ليس ممتنعاً فيكون ممكناً، لكن كلّ ما هو ممكن الكون ممكن اللاّكون، فالواجب لذاته ممكن اللاّكون، و هو محال". و قد عرفتَ حلّه فى ما تقدّم، و هو أنّ الواجب ممكن بالإمكان العامّ و لاينقلب موجبه إلى سالبه.

و هذا و إن كان مندرجاً تحت الغلط المنتشيء من اشتباه اللفظ إلا أنّه كثير الوقوع، فخَصّصناه بالذكر. و العامّ قد ذكرنا أنّه يُعنى به ما لايمنع الشركة لذاته و قد يُعنى به المستغرق. و هو كون الحكم على كلّ واحد واحد. و العامّ الأوّل أى الكلّى كالحيوان مثلاً، **لايلزم من صدقه و إثباته صدق الخاصّ و إثباته** كالإنسان مثلاً، إذ لو لزم من صدق العامّ صدق الخاصّ ـ كما لزم من صدق الخاصّ صدق العامّ ـ لكانا متساويين، لا أحدهما أعمّ و الآخر أخصّ، هذا خلف.

و يلزم من نفيه و كذبه كذب الخاصّ و نفيه لاستلزام اللاّحيوان للاإنسان، لأنّ نقيض الأعمّ أخصّ من نقيض الأخصّ، إذ لو كذب الأعمّ و لم‌يكذب الأخصّ لكان مع كذبه صدق الأخصّ، فيصدق الخاصّ دون العامّ، و هو محال.

فإن قيل: لو صدق أنّ نقيض الأعمّ أخصّ من نقيض الأخصّ لصدق قولنا: "كلّ ما ليس بممكن بالإمكان العامّ فهو ليس بإنسان" لصدق قولنا: "كلّ إنسان فهو ممكن

بالإمكان العامّ لكنّه كاذب، لأنّ الموجبة يستدعى صدقها صدق موضوعها. و ما ليس بممكن عامّ لا مفهوم له أصلاً، فضلاً عن أن يكون له مفهوم موجود، لأنّ الممكن العامّ يعمّ المفهومات الموجودة و المعدومة.

قلنا: لانسلّم أنّه لا مفهوم له، [1] فإنّ الشيء إذا كان له مفهوم كان للسلب المضاف إليه مفهوم أيضاً بالضرورة. و أمّا كون ذلك المفهوم يجب أن يكون موجوداً إذا جُعِلَ موضوعاً فى قضيّة موجبة، فإن أراد الوجود الذهنى فكلّ ما له مفهوم فهو موجود فى الذهن و إلا لم‌يكن مفهوماً. و إن أراد الخارجى فإنّما يلزم أن لو حكم بثبوت المحمول لذلك الموضوع فى الخارج. و ليس الأمر فى أمثال هذه القضايا كذا، فاندفع الإشكال.

و الخاصّ الذي يإزائه أى بإزاء العامّ الأوّل كالإنسان، **يلزم من صدقه صدق العامّ**،

١ـ قول الشارح: «قلنا لانسلّم أنّه لا مفهوم له»

فيه بحث أمّا أوّلاً فلأنّ المقدمة التى ادّعاها المعترض ـ و هى أنّ ما ليس بممكن عامّ لا مفهوم له ـ قد أقام عليها الدليل. و هو قوله: «لأنّ الممكن العامّ يعمّ المفهومات الموجودة و المعدومة» فمنعها غير متوجّه، إذ المنع طلب الدليل على مقدّمة، و الدليل قائم، فطلبه طلب الأمر الحاصل و هو باطل. فالأولى أن يكون ما أسند به معارضة لدليل المقدّمة.

و أما ثانياً فإنّ قولنا: «كلّ ما ليس بممكن ليس بإنسان» ليس قضيّة طبيعية حتى يكون الحكم فيها على نفس الموضوع بل هو قضية محصورة، و الحكم فيها على الأفراد فيستدعى وجود الأفراد، و لا فرد لهذا المفهوم ضرورة و اتفاقاً.

و أمّا ثالثاً فلأنّ هذه القضية و أمثالها ليست ذهنيات كما علمت منّا سابقاً بل الذهنيات منحصرة فى ما يحكم فيها على الموضوع من حيث وجوده الذهنى بمعنى أنّ مطابق الحكم و مصداقه حال الموضوع الذهنى لا غير، فهى منحصرة فى القضايا الطبيعية. و قولنا: "كلّ لا ممكن لا إنسان و كلّ شريك البارى ممتنع" و كذلك ساير المحصورات التى حكم فيها على الموضوعات المستحيلة بأحكام إيجابية بأمور تناسبها كالامتناع و عدم الإخبار و عدم المعلومية و غيرها ليست ذهنيات كما مرّ مراراً بل إنّما هى قضايا حقيقية و حمليات غير بتّية. فهذا الإشكال و نظايرها مندفعة بمثل ما مرّ لا بما ذكره.

و لايلزم من كذبه كذب العامّ لأنّه يلزم من صدق الإنسان صدق الحيوان، و لايلزم من كذبه كذب الحيوان، و إلا لكانا متساويين كما ذكرنا.

و العامّ الثاني يعنى "كلّ ج ب" **بعكس هذا** أى بعكس العامّ الأوّل فى ما ذكرنا. **فإنّه يلزم من صدقه صدق الخاص المندرج فيه كقولك: "كلّ ج ب" فيصدق: "بعض ج ب" أيضاً** أى الموجبة الجزئية، **و كذا كلّ شخص شخص من ج** أى و كذا تصدق الشخصيات، **و لايلزم من كذبه** أى كذب العامّ الثانى، و هو "كلّ ج ب" **كذب الخاصّ الذي فيه**، و هو "بعض ج ب". ألا ترى أنّه يلزم من صدق: "كلّ إنسان حيوان" صدق: "بعض الإنسان حيوان" و صدق: "زيد حيوان" أيضاً، و لايلزم من كذب: "كلّ حيوان إنسان" كذب: "بعض الحيوان إنسان" و لا كذب: "زيد إنسان".

و أمّا خاصّه أى خاصّ العامّ الثانى نحو: "بعض الحيوان إنسان" **فلايلزم من صدقه صدق هذا العامّ**، و هو" كلّ حيوان إنسان" **و لكن يلزم من كذبه كذب هذا العامّ، لأنّه** إذا لم‌يكن بعض من ج ب، لايكون كلّ ج ب، و هو واضح.

و ممّا يوقع الغلط أخذ الماهيّة المركّبة[1] **من أجزاء متشابهة لكلّها حقيقة جزئها** أى

۱ـ قوله: «و ممّا يوقع الغلط أخذ المهية المركّبة من أجزاء متشابهة»

اعلم أنّ أجزاء المهية بما هى مهية لايجوز أن تكون متشابهة و إلا لكان كلّ منها عرضاً للمهية لتحصّلها بغيره و غناها عنه بما سواه بما هو أقل منه كما بيّنوه الحكماء فى مقامه و بنوا عليه أنّ محلّ المعقولات لايجوز أن يكون جسماً أو جسمانياً. فالأجزاء المتشابهة ليست أجزاء لنفس المهية بل لوجودها أو لوجود مقدارها. و الأوّل يكون فى المقدار نفسه و الثانى فى المتكمّمات المتصلة كالحركات و الأجسام و ما يقارنها.

و قوله: «إنّما يصح هذا فيما وراء الشكل» الخ يدلّ على أنّ أخذ الكلّ مكان الكلّ فيما له أجزاء متشابهة يصحّ فى بعض المواضع دون بعض. و ليس الأمر كذلك فى كلّ ما له أجزاء متشابهة فيصحّ أخذ الجزء مكان الكلّ فى جميع الأحكام الذاتية لاتحاد الكلّ و الجزء فى المهية و لوازمها. و بالجملة الأجزاء المتشابهة أجزاء مقدارية، و الأجزاء المقدارية متماثلة و مماثلة للكلّ.

و أمّا الدايرة و المربع و الفلك و العرق و غيرها فليست هى بحسب أوصافها العارضة

أخذ المغالط لكلّ الماهية المركّبة من أجزاء متشابهة حقيقة جزئها. و هو باطل، لأنّه ليس على إطلاقه.

و **إنّما يصحّ هذا في ما وراء الشكل و بعض الكمّيات**، يعنى فى كلّ ما له جزءان متشابهان لايخالف الجزء الكلّ بالحقيقة بل بالمقدار كقطعتى ماء، فإنّ مجموعهما يشاركهما فى الحقيقة؛ لا فى الشكل الذى هو من باب الكيف، **فإنّ قطعتي الدائرة متشابهتان، و حقيقتهما غير حقيقة الكلّ الذي هو الدائرة**. و فى أكثر النسخ:"و لايشاركهما الدائرة فى الحقيقة" و لا فى بعض الكمّيات، و هو المنفصل لقوله: **و الاثنان يحصل من واحد و واحد، و لايَتشارك الاثنان مع الواحد في الحقيقة**.

ذات أجزاء مقدارية. فالقسى مثلاً إنّما هى أجزاء للدايرة لا بما هى دايرة على الخصوص بل بما هى خط مستدير حتّى أنا لو فرضنا قطعة من الخط المستدير هى أعظم من الدايرة كأن يكون دوراً أو نصف دور أو أصغر منها كأن يكون ثلثة أرباع منها لكان لها قِطَع و أجزاء متماثلة لها فى طبيعتها الخطيّة الفرجارية، و جزء المربع ليس جزءاً لتربيعه بل لمقداره فيكون مشابهاً له. و كذا الجزء المقدارى للفلك ليس جزء لحقيقة الفلك و إلا لكان فلكاً مثله بل لمقدار جزئيته، و كذا أجزاء العرق مع كونه من الأجزاء المتشابهة لبدن الإنسان. و قد عرفت بأنّها ما يساوى جزءها كلّها فى الإسم و الحدّ.

و ذلك لأنّ الشيء قد يكون بحسب نفسه متشابه الأجزاء لكن يعرض له معنى آخر يقع له التسمية بحسب ذاته المتشابهة. فعلى هذا لايكون جزؤه المقدارى الذى له بحسب ذاته مشابهاً لكلّه بهذه الحيثية و لا مسمّى باسمه. فجزء العرق على أىّ وجه كان جزء مقدارى لحقيقته المتشابهة الأجزاء لكونه مقترناً بشكل مخصوص مشترطاً بتجويف و طول أو حركة أو سكون. فعلى هذا لو لميصدق إسم الشريان و الوريد و لا الحدّ الذى بحسبه على أجزائها التى لايكون فيها تجويف لايرد نقضاً. فالغلط هاهنا إنّما نشأ من أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات، فإنّ قطعتى الدايرة مثلاً ليستا جزئين للدايرة بما هى دايرة بل للخط المستدير. فالكلّ مشابه لجزئه المقدارى دائماً. و أمّا العدد و ما يتركّب منه فالتحقيق فيه عميق.

الفصل الثاني
في بعض الضوابط و حلّ الشكوك

إنّه قد يُظنّ أنّ المقدّمة الثانية أى الكبرى كقولنا: "كلّ اثنين زوج" **تغني عن المقدّمة الأولى** أى الصغرى كقولنا: "كلّ ما فى كُمّ زيد اثنان". **و لايعلم أنّا و إن علمنا أنّ كلّ اثنين زوج، لم‌يندرج ما في كُمّ زيد بخصوصه بالفعل** أى لم‌يندرج بالفعل فى الكبرى ما فى كمّ زيد بخصوصه من كونه اثنين حصاةً كان أو غيرها، **حتى نعلم أنّه** أى العلم أنّ ما فى كُمّ زيد، **زوج عند حكمنا بهذا** أى بأنّ كلّ اثنين زوج، **ما لم‌نعلم أنّه** أى أنّ ما فى كُمّ زيد، **اثنان بعلم آخر، إذ جهة الخصوص**، و هى كونه اثنين المجهولة، **غير جهة العموم**، و هى كونه شيئاً المعلومة. فالخصوصيّة ـ و هى كونه اثنين ـ تحتاج إلى علم آخر. فإذا لم‌يعلم اندراج الأصغر فى موضوع الكبرى إلا بالقوّة لا بالنسبة إلى نفس الأمر، فإنّ الاندراج حاصل بالفعل فيه بل بالنسبة إلى علمنا. و إذ ذاك فنعلم بالقوّة أنّ ما فى كُمّ زيد زوج، لا بالفعل الذى هو المطلوب.

و هذا الشكّ يُنشأ من أخذ ما بالقوّة مكان ما بالفعل[1] **فإنّه لمّا رُئي أنّ موضوع**

١ـ قوله (قدّس سرّه): «و هذا الشكّ ينشأ من أخذ ما بالقوّة»

هذا الشكّ ممّا ذكره بعض المنكرين لاستعلام المجهولات بالدليل. و ربّما أورده بعض المتكلّمين المنكرين لوجوب النظر فى معرفة الله تعالى عقلاً، فقدحوا فى القياس البرهانى الاقترانى على هيئة الشكل الأوّل. و هو أولى الحجج باعطاء النتيجة المطلوبة. و لا شكّ فى أنّ القدح فيه يوجب القدح فى ساير البراهين و الحجج بالطريق الأولى حتى يلزم لهم أن لا سبيل لأحد إلى تحصيل المطالب بالدليل بل بطريق آخر. و هذا قد بعثه بعض الصوفية الذى كان معاصراً للشيخ الرئيس فأجاب الشيخ عنه بمثل ما ذكره المصنّف.

و اعلم أنّ كون الأصغر مندرجاً تحت الأوسط أو الأكبر بالقوّة لا بالفعل ليس معناه أنّه كذلك بحسب الوجود فى الواقع ليرد عليه أنّ ذلك غير صحيح فى المحمولات الذاتية و كثير من المحمولات العرضية، فإنّ زيداً فى قولنا: "كلّ إنسان حيوان و كلّ حيوان جسم" مندرج تحت الحيوان و الجسم فى وجوده العينى، إنّما المراد كونه كذلك بحسب الوجود العلمى.

المقدّمة الأولى يندرج تحت موضوع الثانية بالقوّة، ظُنّ أنّه مندرج بالفعل فغلط. و هو واضح.

و ممّا اشتهر من المغالَطات أى فى استحالة تحصيل المجهولات، **قول القائل: إنّ مجهولك إذا حصل فبم تعرف أنّه مطلوبك؟، فلابدّ من بقاء الجهل أو وجود العلم به قبله حتى تعرفَ أنّه هو،** و على التقديرين يمتنع تحصيله. أمّا على الأوّل فلاستحالة معرفته إذا وجد. و أمّا على الثانى فلامتناع تحصيل الحاصل. **و هذا أيضاً لزم من إهمال الوجوه و الحيثيّات.**

و إنّما قال: «أيضاً» لأنّ ما تقدّم من إهمال الحيثيّات أيضاً، فإنّ حيثيّة القوّة غير حيثيّة الفعل، و قد أهملت و أخذت الأولى بدل الثانية، و هاهنا أهملت حيثيّة كون المطلوب معلوماً من وجه مجهولاً من آخَر، و اعتبرت حيثيّة كونه معلوماً أو مجهولاً مطلقاً ليتوجّه الشكّ، **فإنّ المطلوب إن كان من جميع الوجوه مجهولاً لمُيُطلب،** لاستحالة توجّه الطلب نحو ما لمُيخطر بالبال بوجه، **و كذا إن كان معلوماً من جميع الوجوه،** لاستحالة تحصيل الحاصل، **بل هو** أى المطلوب، **معلوم من وجه مجهولٌ من وجه متخصّص** أى ذلك الوجه المجهول **بما عَلمناه.**

فإذا حصل عُلمَ بالتخصيص المعلوم أنّه المطلوب، كما أنّك تجهل خصوصيّة ذات من الذوات و تعلم تخصّصها بصفة من صفاتها. فإذا حصلت تلك الذات المخصوصة علمتَ بما تخصّصت به من الصفة التى كانت معلومة أنّها مطلوبك. و جرت عادة الأوائل أن يتمثّلوا على ذلك بالآبق إذا وُجِد، فإنّه لميكن مجهولاً من كلّ وجه لأنّه معلوم الذات، و لا معلوماً من كلّ وجه لأنّه مجهول المكان. فإذا وُجدَ، عُلمَ أنّه آبقنا بما كنّا علمناه، و هو ذاته و صورته، و به يندفع الإشكال.

و هذا أى و هذا الجواب، و هو كون المطلوب معلوماً من وجه مجهولاً من وجه متخصّص بما علمناه، **إنّما هو في القضايا و التصديقات** أى لايتمشّى فى غيرها

و هذا الشكّ مخصوص باستعلام المجهولات التصديقية من معلوماتها، و الذى سيأتى يجرى فى استعلام المجهولات التصوّرية من معلوماتها.

كالتصوّرات على ما هو المشهور.

أمّا الأوّل فلكون المطلوب حينئذ معلومَ التصوّر مجهول التصديق. فإذا حصل لنا إدراك ذلك المجهول عرفناه بتصوّراته السابقة. و هو المراد من قوله: **فإنّا إذا طلبنا التصديق في قولنا: "العالَم هل هو ممكن" لم‌نطلب إلا حكماً متخصّصاً بهذه التصوّرات فحسب.**

و أمّا الثاني فنُوجّه أوّلاً إيراد الشكّ، و هو أنّ التصوّر المطلوب إن لم‌يكن مشعوراً به امتنع طلبه، لاستحالة توجّه الطلب نحو ما لم‌يُشعَر به. و إن كان مشعوراً به فهو متصوّر، إذ لا معنى لتصوّره إلا كونه مشعوراً به. و إذا كان متصوّراً فلايكون مطلوب التصوّر.

و ثانياً أنّه لايندفع بأن يقال: إنّه معلوم من وجه مجهول من وجه آخَر؛ لا لما قيل: من أنّ أحد الوجهين غير الآخر، لاستحالة أن يكون الشيء الواحد معلوماً مجهولاً معاً من جهة واحدة. فالمطلوب إمّا أن يكون هو الوجه المعلوم أو المجهول، و كلاهما باطل لما سبق؛ فإنّ ذلك ليس بشيء، لأنّا لانسلّم أنّ الوجه المجهول يمتنع طلبُه.[1] و إنّما يكون كذلك لو لم‌يقترن به الوجه المعلوم، كما مثّلتُ به من الذات

١ـ قول الشارح العلامة: «لأنا لانسلّم أنّ الوجه المجهول يمتنع طلبه»

الأولى أن يسند هذا المنع بما ذكرنا من قبل في دفع هذه الشبهة. و هو أنّ الشيء إذا كان معلوماً من وجه كالإنسان مثلاً إذا علم بوجه الضحاكية و لم‌يعلم بوجه الناطقية فيمكن أن يجعل الوجه المعلوم عنواناً لما صدق عليه الوجه المجهول من الأفراد و مرآة لملاحظة حقيقتها المجهولة كما في قولنا: "كلّ ضاحك كذا أو بعض الضاحك كذا". و يمكن أن لايجعل كذلك كما إذا جعل الضاحك موضوعاً لقضية طبيعية، إذ لايكون حينئذ عنواناً لشيء غير نفسه فلايسرى الحكم عليه إلى غيره. فعلى الأوّل يكون ممّا صدق عليه الوجه المجهول من الأفراد معلومة بعلم إجمالى لايطابق الوجه المعلوم عليها، فيكون حينئذ شيء واحد معلوماً و مجهولاً، فطلبه لايكون طلباً للمجهول المطلق و لا طلباً للحاصل.

فقوله: «و إنّما يكون كذلك لو لم‌يقترن به الوجه المعلوم» إن أراد بالاقتران ما في حدود القياس و أجزاء التعريف فلايمكن ذلك إلا بين المعلومين دون المجهول و المعلوم، فلايمكن أن

المجهولة التى عُلِم تخصّصها[1] بصفة، فإنّ الذات و الصفة لو كانتا معلومتين أو مجهولتين استحال الطلب. و إنّما صحّ الطلب لكون أحدهما معلوماً و الآخر مجهولاً. سلّمنا أنّ الوجه المجهول يمتنع طلبُه، لكنّ الطلب لايتوجّه نحوه و لا نحو الوجه المعلوم،[2] و إنّما يتوجّه نحو الذات التى صدق عليها الوجهان. و لا شكّ فى مغايرتها لكلّ منهما.

بل لما قال و حاصله أنّ العلم باختصاص الذات المجهولة بصفة لايمكن إلا بالتواتر. و لوجوب كون خبر التواتر عن أمر محسوس، فهذا الجواب إنّما يتمشّى فى الذات المجهولة إذا كانت من المحسوسات، و قد عُلمَ اختصاصها بصفة من التواتر. و لكون الشكّ يَعُمّ جميع الذوات المجهولة و الجواب يخصّ بعضها قال: إنّ هذا الجواب

يقال: إنّ الوجه المجهول بما هو مجهول مقترن بالوجه المعلوم. و هل هذا إلا كالاقتران بين الموجود و المعدوم؟! و إن أراد به أنّ الوجه المجهول من شأنه أن يقترن به الوجه المعلوم أى بعد حصوله و معلوميته فذلك غير مفيد. و إن أراد به معنى آخر فلابدّ من تصويره حتّى يعلم صدقه أو كذبه. و المثال الذى ذكر فى هذا المقام لايدفع الإشكال. و لضعف هذا الجواب عدل إلى غيره.

١ـ س: تخصيصها

٢ـ قوله (رحمه الله): «ولا نحو الوجه المعلوم و إنّما يتوجه الذات»

تلك الذات التى صدق عليها الوجهان إن كانت مطلوبيتها من حيث كونها مأخوذة كذلك أى بأنّها يصدق عليها الوجهان فهى معلومة بهذا الوجه. و هو جهة معلوميتها فلايصحّ قوله: «و لا نحو الوجه المعلوم». و إن كانت مطلوبيتها من حيث ذاتها بذاتها التى ليس هى من تلك الحيثية مجهولة و لا معلومة بوجه من الوجوه و لو بعنوان المجهولية فذلك ممتنع، فإنّ ذاتاً من الذوات ليست من حيث هى هى مطلوبة و لا مقصودة كما ليست مجهولة و لا معلومة من تلك الحيثيّة. فالأولى أن يتمسّك بما ذكرنا و هو أنّ الطلب يتوجّه نحو الذات المعلومة الحاصلة بوجه مّا لأجل معلوميتها و تحصيلها بوجه آخر.

و تحقيق ذلك ممّا يبتنى على تجويز أن يكون لذات واحدة أنحاء من الوجود بعضها أقوى من بعض و كذا له فى الحصول العلمى أنحاء بعضها أجلى من بعض من غير أن يصير ذلك الذات متكثّرة بها.

لايتمشّى فى التصوّرات. و إلى ما ذكرنا أشار بقوله:

أمّا من سمع إسم الشيء فحسب و طلب مفهومه فقيل له: إنّ هذا وُضعَ بإزاء معنى كذا، لايحصل له العلم بمجرّد السماع أنّ مطلوبه هو. و كذا من تصوّر الشيء بلازم واحد و لم‌يشاهده فقد شكّ في بعض الصفات، و إن شرح له شارح. فإذا تيقّن الإنسان وجود طير يقال له: ققنس، و هو طائر متولّد غير متوالد، و له قصّة مشهورة، و لم‌يشاهده و طلب خصوصه، و هو لايعلم إلا جهة عموم فيه كالطيريّة مثلاً، لم‌يكن لأحد أن يعرفه بحيث يعلم أنّ الصفات التي ذكرها الشارح هي لمطلوبه و أنّ ذلك مطلوبه، إلا أن يحصل عنده بضرب من التواتر[1] من أشخاص أنّ الطائر المسمّي بققنس له صفات

١ـ قوله (قدّس سرّه): «إلا أن يحصل عنده بضرب من التواتر»

حاصل كلام المصنّف كما فسّره الشارح أنّ العلم باختصاص الذات المجهولة بصفة لايمكن إلا أن يحصل بالتواتر كما فى المحسوسات. و أنت تعلم أنّ هذا على تقدير صحته إنّما يجرى فى الذوات المجهولة الشخصية التى لايمكن العلم به إلا من طريق الإحساس أو ما ينتهى إليه من التواتر و غيره.

و المطالب الكسبية ليست منحصرة فى استعلام الشخصيات بل من علم عنواناً كليّاً لذات كليّة مجهولة و لها صفات أخر مجهولة فيمكن أن يستعلم بوسيلة ذلك العنوان صفة أخرى له مختصّة أو غير مختصّة علماً كليّاً لا علماً جزئياً كمن علم أوّلاً مفهوم الكاتب على الوجه الذى جاز صدقه على كثيرين ثم حكم على أفراده المحقّقة أو المقدّرة بأنّه كذا و كذا، فقد حصل له علم آخر بصفة أخرى أو صفات أخر لأفراد الكاتب على الوجه الكلّى من غير أن يعرفَ شخصاً من أشخاص الكاتب بخصوصه إلا من طريق الإحساس أو التواتر.

و هذا القدر كاف فى هذا المرام. و لايدعى أحد أنّه يمكن معرفة كلّ حقيقة مخصوصة لها صفات مخصوصة بالنظر و الدليل، بل ربّ حقيقة مخصوصة لها صفات مخصوصة لم‌يقع هى و لا صفة من صفاتها فى طريق الفكر و حدود النظر كالطير المذكور المسمّى بالبيضائى فى لغة العرب و ققنس فى لغة اليونانية. و هو طاير أبيض يضرب به المثل فى البياض كما يضرب بالغراب المثل فى السواد و له منقار فى غاية الطول و فيه ثقب كثيرة يخرج منها

كذا و كذا.

و اعلم أنّ مبنى هذا الكلام على أنّ العلم باختصاص الذات المجهولة بصفة لايمكن إلا بالتواتر، و هو فى حيّز المنع.

قاعدة

[في مقوّمات الشيء]

لايجوز أن يكون للشيء كالإنسان مثلاً، **مقوّمات مختلفة**[1] **لحقيقته على سبيل البَدَل،** مثل أن تكون الحيوانيّة مع الناطقيّة مقومّة لحقيقة الإنسان تارة، و مع غير الناطقيّة كالصهّاليّة أخرى، **إذ يختلف الماهيّة بكلّ واحد منها** أى من المقوّمات المختلفة لكونها مع الناطقيّة إنسانيّة و مع الصهّاليّة فرسيّة، مع أنّها شيء واحد بالفرض، و هو محال. هذا فى مقوم الماهيّة، و هو ما لاتوجد الماهيّة دونه مع كونه جزءاً منها. و أمّا مقوّم الوجود، و هو ما لايوجد الشيء دونه مع كونه خارجاً عنه ـ كمخلوقيّة الإنسان و

أصوات عجيبة و هو حسن الألحان. و أما قصّته العجيبة فهى أنّه يعيش ألف سنة ثم يلهمه الله تعالى بأنّه يموت فيجمع الحطب حواليه فيضرب بجناحيه على الحطب إلى أن يخرج منها النار فيشتعل الحطب فيحترق هو فيخلق الله من رماده بعد مدّة مديدة مثله. و قد نظم العطار (رحمه الله) هذه القصة فى كتابه المعروف بمنطق الطير.

١ـ قوله (قدّس سرّه): «لايجوز أن يكون للشيء مقوّمات مختلفة»

فإن قلت: كلّ واحد من فصول الحيوان مثلاً كالناطق و الصاهل و غيرهما مقوم لحقيقته الجنسية تقويم الفصل للجنس و إن لميكن مقوّماً لها تقويم الفصل للنوع المركّب منهما.

قلنا: تقويم الفصول للجنس ليس تقويماً إيّاها بحسب مهيته و معناه، لأن معناه متقرّر فى حدّ نفسه مع قطع النظر عنها، لأنّها خارجة المعانى عن معنى الجنس، سواء أخذ لا بشرط شيء أو بشرط لا شيء بل الجنس بما هو جنس يفتقر إلى فصل من الفصول فى وجوده و تحصّله العينى أو الذهنى. فالجنس بما هو جنس معنى لا وجود له فى الخارج و لا تحصّل له فى الذهن إلا بانضمام أحد الفصول المقسّمة إليه.

عرضيّة السواد- فيجوز أن يتعدّد. و هو المراد من قوله: **و لكن يجوز أن يكون للشّيء مقوّمات مختلفة**[١] **لوجوده على سبيل البدل**. و فى أكثر النسخ هكذا: "قاعدة يجوز أن يكون للشيء مقوّمات لوجوده مختلفة على سبيل البدل. و لايتصوّر أن تكونَ لماهيّة مقوّمات مختلفة على سبيل البدل، إذ تختلف الماهيّة بكلّ واحد منها". و على هذا **فمن أراد إثبات تجويز البدل لمقوّم فليُبيّن أوّلاً أنّه ليس مقوّماً للماهيّة،** لاستحالة تجويز البدل فى مقوّمها كما عرفت.

و لايقال: لا استحالة فيه، لتقوّم حقيقة الخاتم من مقوّمات مختلفة كالذهب و الفضّة و غيرهما من المنطبعات و غيرها كبعض الأحجار، إذ لا شيء منها بمقوّم له و لهذا لايؤخذ فى حدّه شيء منها، بل المقوّم هو المشترك بينها، و هو الجسم. و لهذا يؤخذ فى حدّه و يقال: الخاتم جسم من شأنه كيت و كيت.

و يحتاط حتى لاتكون العلّة[٢] أى المقوّمة لوجود الشيء كالهيولى المعيّنة، **ما يعمّ**

١ـ قوله (قدّس سرّه): «ولكن يجوز أن يكون للشيء مقوّمات مختلفة»

هذا ممّا يدلّ على أنّ للوجود هوية فى الأعيان غير المهية. و لو كان أمراً عقلياً انتزاعياً محضاً كساير الأمور النسبية المنتزعة عن نفس المهيات لكان حاجته إلى المقوّم تابعة لحاجة المهية فيتعدد بتعدّدها و يتوحّد بتوحّدها.

٢ـ قوله (قدّس سرّه): «و يحتاط حتى لايكون العلّة ما يعمّ»

الحقّ الذى لا محيص عنه أنّ الواحد العددى الوجودى لايجوز توارد العلل المستقلّة أو غير المستقلّة عليه، إذ وجود العلّة بخصوصها مقوّم لوجود المعلول بخصوصه، فتعدّدها يوجب تعدّده و وحدتها يوجب وحدته، اللهم إلا أن يكون ذلك الواحد ذا شئون كثيرة و أطوار متعددة. و كذا الكلام فى الواحد النوعى بالقياس إلى العلل المتخالفة بالنوع و إلا لكان المعلول أقوى تحصّلاً من علته. و سواء فى ذلك التبادل الابتدائى أو على التعاقب. أليس إذا فرض استناد طبيعة واحدة إلى طبيعتين مختلفتين فإمّا أن يكون لخصوصية أحدهما مدخل فى حصول المعلول فيمتنع أن يحصل بالأخرى ضرورة؟ و إن لم‌يكن كذلك فعادت العلية إلى الطباع المشترك و هو أمر واحد متفق. فمهما اختلفت العلل فى ظاهر الأمر كانت العلّة بالحقيقة هى الطباع المشترك، و يكون الخصوصيات ملغاة فى العلية، و

يكون جعلها علّة مغالطة من باب أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات. و لذلك صرّح الشيخ (قدّس سرّه) بالاحتياط فيه.

و أمّا إذا كان المعلول طبيعة جنسية ذات وحدة مبهمة فيجوز أن يتقوّم بعلل متخالفة الحقايق كالجنس بالقياس إلى الفصول المقسّمة إياه أنواعاً و المقوّمة لمعناه وجوداً، و كذا حكم الهيولى المشتركة الشخصية. و ذلك لضعف تشخّصها و قصور وحدتها الشخصية و إبهام وجودها الناقص المفتقر إلى أىّ تحصّل وجودىّ كان. و لكونها قوّة محضة تنفعل بكلّ هيئة و صورة كما ستعلم، فيجوز أن تستند بمقومات مختلفة الحقيقة كالجنس.

و الفرق بين الهيولى و الجنس أنّ الجنس بما هو جنس له وحدة معنوية هى تصير عين المعانى المختلفة عند اعتبار انضياف الفصول إليه. و إذا جرّدت طبيعتها عن القيود الفصلية فهى ذات وحدة وجودية ذهنية قابلة للصور العقلية المكمّلة إيّاها. و أمّا الهيولى فهى المادّة الخارجية، و نسبتها إلى الصور الخارجية كنسبة طبيعة الجنس المأخوذ بالمعنى المذكور إلى الصور الذهنية. و بالجملة فوحدة الهيولى وحدة شخصية ناقصة يساوى الوحدة الذهنية الجنسية. فكلّ من الجنس و المادّة يصلح لأن يتقوّم بحسب المعنى أو الوجود بمقوّمات مختلفة. و ذلك لصيرورة كلّ منها عين كلّ واحدة من علله المقوّمة إياه.

و من منع أن يكون لمعنى واحد جنسى أو عرضى عامّ علل كثيرة و لو ناقصة إلا إذا اشتملت على طبيعة مشتركة أو جهة جامعة هى ملاك العلّية بعينه دون الخصوصيات إلا بالعرض حتّى فى اللازم الواحد بالنسبة إلى الملزومات فقد ركب شططاً. أليس مفهوم العرضى مستنداً إلى المقولات التسع العرضية؟ و الزوجية مستنداً إلى مراتب الشفع العددية كالأربعة و الستة و غيرهما؟ و هى متخالفة الأنواع عندهم، و مفهوم الشيئية و الإمكان و ما يجرى مجراهما مستندة إلى المهيات المتخالفة.

و الاعتذار عن بعض هذه النقوض بأنّها عدمية كالإمكان و عن بعضها بأنّها حقايق متخالفة كالزوجية غير مفيد.

أما الأوّل فلأنّ العدمى من حيث اعتباره و صدقه كالوجودى فى الافتقار إلى السبب.

و أمّا الثانى فلأنّ مثل الزوجية و إن فرضت أنّها حقايق مختلفة فلا شبهة فى أنّ لها معنى مشترك واحد لازم، فلامحالة ذلك المعنى اللازم مستند إلى تلك الحقايق.

و من ادّعى أنّ إطلاق الزوج على زوجية الأربعة و زوجية الستة بمجرّد الاشتراك اللفظى فقد خرج عن الانصاف.

و كذا من اعتذر منهم فى اشتراك طبيعة الجنس بين فصول متخالفة الحقيقة مقوّمة للجنس بأنّ تلك الفصول لعلّها تشترك فى قدر جامع هو ملاك لسببيته؛

يرد عليه أنّ القدر الجامع إن كان جنساً لها فالكلام راجع إلى فصولها، إذ هى خارجة عن طبيعة جنسها، و ملزومة لها لامحالة. و كلّ ملزوم فهو علّة للازمه، فيكون للازم واحد علل كثيرة. و كذا الكلام فى فصول الفصول إذا كانت هذه الفصول مشتملة على جنس آخر حتى يلزم إمّا التسلسل أو الدور أو الانتهاء إلى ما قصدنا. و الأوّلان محالان فتعيّن الثالث.

و إن كان القدر الجامع عرضاً لازماً أو مفارقاً فالكلام فى أسباب عروضه التى هى تلك الفصول قائم.

لايقال: لعلّ القدر الجامع معروض لها أو علّة مشتركة لها و علّة للجنس أيضاً بوجه من الوجوه.

لأنّا نقول: لو كان الجامع علّة للفصول أو لم‌يكن بتوسّطها علّة للجنس فلا فايدة فى فرضه. و إن كان هو علّة للجنس بتوسّط الفصول فهى علل متخالفة أيضاً لأمر واحد، و إن كانت غير مستقلّة. و لاندّعى فى هذا المقام أزيد من هذا.

و لك أن تقول: إنّك منعت من كون طبيعة واحدة نوعية مستندة إلى طبايع متخالفة نوعاً. و هاهنا قد جوّزت أن يكون للمعنى الواحد الجنسى أو العرضى العامّ عللاً متخالفة كذلك. و الجنس إذا أخذت طبيعتها من حيث هى مجرّدة عن غيرها فهو نوع واحد. و كذا الكلّى الذى هو العرض العامّ بالقياس إلى الأنواع المختلفة المندرجة تحته قد يكون نوعاً حقيقياً بالقياس إلى أفراده الذاتية، فما وجه التوفيق؟

فنقول: أمّا طبيعة الجنس فاعتبارها جنساً قد علمت أنّه غير اعتبارها نوعاً فلعلّ حاجتها إلى الفصول المتخالفة من حيث اعتبارها جنساً لا من حيث اعتبارها نوعاً أو مادّة عقلية، لأنّها من حيث وجودها النوعى المتفق الأعداد يكفيها بما هى واحدة نوعاً علّة واحدة نوعاً، و بما هى متعددة شخصاً علل كثيرة كذلك.

المأخوذات عللاً مختلفة كالصورة الهوائية و المائية مثلاً، لتقوّم وجودها بالمائية تارةً و بالهوائية أخرى عند صيرورة الماء هواءً. **فيستقلّ الأمر العامّ**، و هى الصورة من حيث هى الصورة، **بالعليّة** أى لوجودها، **دونها** أى دون المأخوذات عللاً، إذ علّة وجود الهيولى المعيّنة الصورة من حيث هى، لامتناع انفكاك الهيولى عنها، لا[1] المأخوذات عللاً، لانفكاك الهيولى عنها. **و لايتمشّى دعوى التعدّد**[2] أى فى مقوّم الوجود على هذا

و أمّا العرض العامّ إذا كان نوعاً فلعلّ حاجته فى وجوده النوعى إلى المعروضات الكثيرة المتخالفة إنّما هى من جهة كثرته العددية إلى أشخاصها الوجودية لا من جهة وحدته نوعاً إلى معانيه النوعية؛ مثلاً العرضية لها مفهوم واحد يعرض لحقايق الأعراض من جهة وجوداتها المتخالفة عدداً لا من جهة مهياتها المتخالفة نوعاً و جنساً.

١ـ آ: فى

٢ـ قوله: «و لايتمشّى دعوى التعدّد»

قد علمت أنّ الشىء إذا كانت له تحصّلات مختلفة نوعاً كالجنس بما هو جنس يجوز أن يكون مفهوم وجوده التحصّلى أمور متعدّدة نوعاً كالفصول المختلفة. و يمكن دعوى التعدّد فى العلّة المقتضية له أنواعاً، إذ لو كانت علّة تحصّلها أنواعاً هى القدر المشترك الجنسى الذى بينها لكان المعلول أقوى تحصلاً من العلّة بل المعنى الجنسى لا اقتضاء له فى حدّ ذاته أصلاً لكونه أمراً بالقوّة غير تامّ الحصول. و لو كانت العلّة لها أمراً متفقاً نوعياً فكيف يجوز أن يكون واحدٌ متفق بجهة واحدة موجباً لأنواع متخالفة من غير مناسبة؟ و كذا الكلام فى الهيولى المشتركة باعتبار تنوّعاتها المختلفة كالماء و الهواء أو الحيوان و النبات، فلكلّ تحصّل نوعى لها علّة أخرى هى صورة نوعية.

و أمّا كون الصورة من حيث هى الصورة علّة لوجودها كما جوّزه الشارح ففيه أنّ هذا المعنى أمر عقلى اعتبارى لايصلح علّة للهيولى المتحصّلة، بل لو أمكن ذلك يصلح أن يكون علّة لها باعتبار جهة واحدة و اشتراك فيها. و الهيولى بتلك الجهة لا وجود لها فى الخارج، لأنّها اعتبار ذهنى، فيكون سببه القدر المشترك من الصور للهيولى من جهة وحدتها المبهمة فى الظرف التحليلى من الذهن.

فإن قلت: المادّة من الأجزاء الخارجية للمركّب. و ما ذكرته يوجب كونها من الأجزاء

التقدير لكونه واحداً لا كثيراً.

و اعلم أنّه يجوز أن يكون للشيء مقوّمات مختلفة لوجوده كمخلوقيّة الإنسان و حدوثه و تحيّزه إلى غير ذلك، لكنّها ليست على سبيل البدل. و أمّا ما يكون على سبيل البدل فمحلّ نظر، فإنّ كلّ ما يُعدّ كذلك كالأسنان من الطفوليّة إلى الشيخوخة بالنسبة إلى الإنسان مثلاً فيمكن أن يقال فيها ما قال على الصور المتعاقبة على الهيولى المعيّنة، إذ المقوّم لوجود الإنسان المعيّن هو مطلق السنّ، لامتناع وجوده بدونه لا سِنّ معيّن، لإمكان وجوده دونه. و لكونه كذلك أمر بالاحتياط حتّى لايكون ما يدّعى فيه التعدّد كذلك فيبطل دعواه.

قاعدة

[في القاعدة الكليّة]

و اعلم أنّ القاعدة الكليّة لوجوب شيء على شيء[1] يُبطلها عدم ذلك الشيء في

العقلية كالجنس، و إلا فما الفرق بين المادّة و الجنس؟

قلت: معنى التركيب الخارجي بين المادّة و الصورة ليس أنّ كلاً منهما موجود بوجود مغاير للآخر، و إلا لم‌يحصل منهما واحد طبيعي بل معنى ذلك كون الشيء بحيث يصدق له معنيان هو بأحدهما بالقوّة و بالآخر بالفعل، ثمّ يمكن أن ينقلب صورته إلى صورة أخرى كالماء إذا صار هواءً، فإنّ الماء من حيث جسميّته ماء بالقوّة غير تامّ الحقيقة، و من حيث صورته ماء بالفعل. فإذا انفسخت صورته المائية فلم‌يبق هو من حيث كونه ماء لكنّه بقى من حيث كونه جسماً. و لايمكن هذا فى مثل الجنس و الفصل بما هما جنس و فصل. و لهذا المطلب زيادة شرح ليس هاهنا موضع بيانه.

١ـ قوله (قدّس سرّه): «و اعلم أنّ القاعدة الكلّية لوجوب شيء على شيء»

مرجع هذه القاعدة إلى قضيّة موجبة كلّية ضرورية. و حقّية الموجبة الكلّية ينتقض بسلب محمولها عن بعض أفراد موضوعها. و هو معنى السالبة الجزئية التى تلازم نقيض الموجبة الكلّية، لأنّ نقيضها الصريح رفعها أعنى رفع الإيجاب الكلّى. و هو و السلب الجزئى متلازمان، إذ كلّما تحقّق رفع الإيجاب الكلّى ما لم‌يكن المحمول ثابتاً لجميع أفراد

جزئي واحد. و القاعدة الكليّة لامتناع شيء على شيء[١] **يُبطلها وجود ذلك الشيء في جزئي واحد. كمن حَكَم بأنّ كلّ ج بالضرورة ب فوَجَد جيماً واحداً ليس بِب يُنتقض به القاعدة الكليّة،** لدلالته على أنّ حملَ الباء على الطبيعة الجيميّة ليس بالوجوب و إلا لما تعرّى فرد عنه، لمشاركته الكلّ فى تلك الطبيعة. **و كذا من حَكَمَ أنّه ممتنع أن يكون كلّ ج ب فوجد جيماً هو ب ينتقض قاعدته،** لدلالته على أنّ حمل الباء على الطبيعة الجيميّة ليس بالامتناع و إلا لما أمكن اتصاف فرد من أفراد ج بالباء.

الموضوع فهو إمّا مسلوب عن الجميع أو مسلوب عن البعض و ثابت للبعض الآخر. و على أيّ الوجهين مسلوب عن البعض فى الجملة. و هو معنى السلب الجزئى. و كذلك كلّما تحقّق السلب الجزئى فلميكن المحمول ثابتاً للكلّ. و هذا معنى رفع الإيجاب الكلّى.

١ـ قوله: «و القاعدة الكلّية لامتناع شيء على شيء»

مرجع هذه القاعدة إلى قضيّة سالبة كلّية ضرورية. و صدقها ينتقض بإيجاب محمولها لبعض أفراد موضوعها. و هو معنى الموجبة التى تلازم نقيض السالبة الكلّية، لأنّ نقيضها الصريح رفعها أعنى سلب السلب الكلّى. و هو و الإيجاب الجزئى متلازمان، إذ كلّما تحقّق سلب السلب الكلّى لميكن المحمول مسلوباً عن جميع أفراد الموضوع فهو إمّا ثابت للكلّ أو ثابت للبعض و مسلوب عن البعض الآخر. و على الوجهين ثابت للبعض فى الجملة. و هو معنى الإيجاب الجزئى. و كذلك كلّما تحقّق الإيجاب الجزئى فلميكن المحمول مسلوباً عن الكلّ و هذا معنى سلب الكلّى.

و أمّا الجهات كالضرورة أو الامتناع فهي قيود محضة للقضايا و الأحكام سيّما على قاعدة الإشراق. و انتقاض الأعمّ يستلزم انتقاض الأخصّ ضرورة. فإذا انتقض أصل القاعدة بشيء فانتقاض ما هو أخصّ منه كالضرورى أو الممتنع منه بذلك الشيء يكون أولى.

و أمّا الإمكان الخاص فلكون موجبته و سالبته فى حكم واحد فلايتصوّر فيه انتقاض، و يكفى فى إثبات دعوى إيجابه الكلّى أو سلبه الكلّى ثبوتُ المحمول لفرد من الموضوع و سلبه عن فرد آخر منه ليظهر أنّ المحمول غير ضرورى للجميع و لايمتنع على الجميع بمعنى الكلّى الأفرادى كما هو شأن المحصورات كما مرّ.

و من حكم انّ كلّ ج ب بالإمكان أى الخاص، **لايُبطل هذه القاعدة وجوداً و عدماً** أى لايبطلها لا وجود اتصاف فرد من ج بب و لا عدم اتصاف فرد منه به، إذ إمكان الشيء للشيء بهذا المعنى معناه أنّ وجوده ليس ضروريّاً له و كذا لا وجوده، فيجوز وجوده له و كذا لا وجوده.

و من ادّعى إمكان شيء كلّي على كلّي آخر ـ مثل البائية على الجيم ـ كفاه أن يجد جزئياً واحداً منه أى من ج، **هو ب، و جزئياً آخر ليس بب، فيعرف أنّه لايمتنع على الطبيعة الجيميّة الكليّة البائيّة؛ و إلا ما اتّصف من أشخاصها واحد بها، و لايجب و إلا ما تعرّى جزئي واحد منها.** و ذلك كالكتابة بالنسبة إلى الإنسان، فإنّه يكفى فى إمكانها له اتصاف فرد بها كزيد و سلبها عن آخر كعمرو، فليست ممتنعةً بالنسبة إلى الإنسان و إلا لما وُجِدت فى زيد؛ و لا واجبةً و إلا لما سُلِبت عن عمرو.

و إنّما قيّد الدعوى بالإمكان، و لم‌يقل: و من ادّعى إثبات شيء على كلّي آخر، لأنّ الإثبات يعمّ الإمكان و الوجوب و الامتناع. و هما يخالفانه فى ذلك، لأنّ الحكم بالوجوب لايثبت بثبوت الشيء فى شخص واحد، و لا الحكم بالامتناع يثبت بنفى الشيء عن شخص واحد. اللهمّ إلا أن يبيّن أنّ الثبوت و النفى لنفس الطبيعة فى ذلك الواحد كالحيوانيّة لزيد الثابتة له للطبيعة الإنسانيّة؛ لا لكونه ذلك الشخص المعيّن، فإنّه إذا كان كذلك كان الثبوت لذلك الشخص دالاً على الوجوب، و النفى عنه دالاً على الامتناع.

و الطبيعة البسيطة كالسواد مثلاً، **إذا كان لها جنس ذهني ـ كما سنذكره ـ** و هو اللون، **يُمكن على جنسها في الذهن أن تكون هي** أى تلك الطبيعة، و هى السواد **أو قسيماً لها** أى لتلك الطبيعة كالبياض مثلاً. و لمّا كان المراد من جواز كون الجنسِ الطبيعةَ النوعيّةَ أو قسيمَها جوازَ تخصّصه بفصل أحدهما، قال: **أي متخصّصاً بفصل أحدهما**، و تقدير الكلام: يمكن على جنسها فى الذهن أن يكون متخصّصاً بفصل أحدهما كقابضيّة البصر أو تفريقه؛ كاللونيّة، **فإنّها لطبيعتها ممكنة أن تكون سواداً أو**

بياضاً[1] أي لا مانع لها في الذهن عن تخصّصها[2] بأحدهما، **و في الأعيان لايتصوّر، إذ لا لونيّة مستقلّة في الأعيان، فيمكن لحوق خصوص بياضيّة و سواديّة بها كما سنذكره،** و هو ظاهر.

و على هذا فيمكن على كلّي اللون ما لايمكن على كلّ لون، لإمكان تخصّص الجنس بفصول أنواعه على سبيل البدل و امتناع تخصّص شيء من أنواعه بغير فصله. و النوع و إن شارك الجنس فى إمكان تخصّصه بكلّ ما يتخصّص به أشخاصه، لكن باينه فى إمكان تخصّص كلّ شخص من أشخاصه بغير ما تشخّص به أعني بسائر ما تشخّص به غيره، اللهم إلا لمانع خارجي. و إليه الإشارة بقوله:

و الطبيعة النوعيّة كالإنسانيّة[3] **يمكن على نوعها سائر ما يتخصّص به أشخاصها** أى

۱ــ قوله: «كاللونية فإنّها لطبيعتها ممكن أن يكون سواداً أو بياضاً»

أى يمكن أن يلحقها فصل السواد و فصل البياض أعنى قابضية البصر و مفرّقيته. و اللونية ليست جنساً لهما بل مادّة أو موضوعة لها.

فإن قلت: إذا كانت اللونية متفقة فى السواد و البياض فلا تضادّ لهما من قبل الجنس. فإن كان تضادّ بينهما فمن قبل الفصل، فالمتضادان بالذات هما الفصلان. و من شرط التضادّ الاشتراك فى الجنس القريب، و الفصلان لايشتركان فى الجنس القريب، لأنّه خارج عنهما و الجنس الذاتى لما هو جنس له. و أيضاً هما يتعاقبان على موضوع فهما عرضان مستقلان لا فصلا عرضين.

قلت: ينحلّ هذا الشكّ بما يشير إليه قوله: «و فى الأعيان لايتصوّر» إذ لا لونية مستقلّة فى الأعيان يعنى أنّ جنس السواد و فصله متحدان جعلاً و وجوداً ليس لجنسه و لفصله جعل آخر. فغاية الخلاف الثابتة بين فصله و فصل البياض ثابتة بينهما أيضاً بالذات، و هما مشتركان فى الجنس القريب. و الفصلان ليسا عرضين مستقلّين فى الوجود منحازين عن اللونية بل إنّما يفصّل الذهن كلاً من السواد و البياض إلى جزئين مشترك و مختصّ، و يجرّد اللونية عن الفصلين فيصير موضوعة لكلّ منهما.

۲ــ س: تخصيصها

۳ــ قوله: «و الطبيعة النوعية كالإنسانية يمكن على نوعها»

من المشخّصات كالمقادير و الأشكال و الألوان و غيرها، و **يمكن** أى سائر ما يتخصّص به أشخاصها، **على كلّ واحد واحد أيضاً** أى بخلاف الجنس كما قرّرنا، **مثل السواد و البياض و الطول و القصر** إلى غير ذلك من الأعراض. **و إن امتنع** أى بعض الأعراض على بعض الأشخاص كالبياض على الزنجى و السواد على الرومى، **فإنّما يكون لأمر من خارج** أى لايكون إلا منه لاستحالة أن يكون لذاته و إلا اطّرد.

قاعدة و اعتذار

إنّما اقتصرنا في هذا الكتاب على هذا القدر أى من العلم الذى هو المنطق، **اعتماداً على الكتب المصنّفة في هذا العلم الذي هو المنطق. و أكثرنا في المغالطات ليتدرّب الباحث بها، فإنّ الباحث يجد الغلط في حجج طوائف الناس و فرقهم أكثر ممّا يَجدُ الصحيح، فلايكون انتفاعه في التنبيه على مواضع الغلط أقلّ من انتفاعه بمعرفة ضوابط ما هو حقّ** أى من أجزاء المنطق. و لهذا نحن أيضاً أطنبنا فيها.

و لمّا كان السلب وجوديّاً من وجه مّا، إذ له ثبوت فى الذهن، **من حيث إنّه نفي في الذهن و حكم عقلي** أى حاصل فيه، **و ليس التصديق هو النسبة الإيجابيّة**[1] **التي يقطعها**

الفرق بين الطبيعة الجنسية و الطبيعة النوعية أنّ الأولى يمكن لكلّيّها بحسب الوجود الذهنى ما يمكن على كلّ فرد منها. و الثانية يمكن لها بحسب الواقع ما يمكن لكلّ فرد منها، و كذا يمكن لكلّ فرد منها من حيث ماهيته و نوعه ما أمكنت على ساير الأفراد، و ليس أنّه يمكن على كلّ شخص من حيث شخصيته كلّ ما تشخّصت به ساير الأفراد كما توهّمه عبارة الشارح المحقّق. و هى قوله: «لكن باينه فى إمكان تخصّص كلّ شخص من أشخاصه بساير ما تشخّص به غيره» فإنّ تشخّص كلّ واحد من الأشخاص إنّما يكون بنحو من الوجود نسبته إلى الشخص كنسبة الفصل إلى النوع. و قد بان أنّ تبدّل مقوّم الحقيقة غير جايز، و عبارة المصنّف حيث قال: «ما يتخصّص به أشخاصها» و لم‌يقل ما يتشخّص به أشدّ و أولى، إذ لايمكن لكلّ هويّة شخصية ساير ما يوصف به هويّات شخصية لنوعه من اللواحق العرضية.

١ـ قوله: «و ليس التصديق هو نفس النسبة الإيجابية»

السلب **فحسب** أى دون النسبة السلبيّة، **فإنّ التصديق بعد السلب باق. فالنسبة التصديقيّة الباقية عند السلب غير النسبة الإيجابيّة المشهورة. فالسلب هو حكم وجودي أي له وجود في الذهن و إن كان قاطعاً لإيجاب آخر. ثمّ وجدنا الامتناع مغنياً عن ذكر السلب الضروريّ، و الوجوب مغنياً عن ذكر السلب الممتنع، و الإمكان إيجابه و سلبه سواء.** و فى بعض النسخ:"و سلبه فيه سواء" أى فى الذهن، **و كانت التركيبات الممكنة** أى للقضايا من حيث كونها محصورة و شخصيّة، موجبة و سالبة، مطلقة و موجّهة، بسيطة و مركّبة؛ **غير محصورة** أي غير منحصرة لكثرتها، **لاجرم اقتصرنا على ذكر الموجب في هذا المختصر، إذ غرضنا فيه أمر آخر.** و هو تحقيق الحقّ و إبطال الباطل، و يكفى فيه الموجب دون السالب المغلط على ما قال، لا البحث و الجدل و المماراة و المباهاة فيطول الكتاب بتركيب الاعتبارات التى لاتجدى بطائل كما هو مذكور فى كتب المشّائين.

و لّما كان في العلوم الحقيقيّة المطلوب أمراً يقينيّاً، و كان المطلق الذي لميذكر فيه جهة أى المطلق العامّ، **لميتناول من الممكن ما لايقع أبداً، فإنّا لانقول: "كلّ ج ب مطلقاً" إذا لميقع بعضه أبداً مثل قولنا: "كلّ إنسان كاتب بالفعل". فالمطلق العامّ في المحيطة**[1] أى فى

قد علمت أنّ التصديق مطلقاً عبارة عن حالة وجودية إدراكية للنفس متعلقة بنسبة ذهنية سواء يطابق نسبة خارجية أو لايطابق. و التصديق السلبى يشارك الإيجابى فى كونهما جميعاً حالة نفسانية إلا أنّ مطابق هذا التصديق إن كان صادقاً عدم الموضوع أو عدم نسبة له. فإن أريد بالسلب نفس التصديق فلا شكّ أنّه حكم وجودى. و إن أُريد به مطابقه فهو عدم أو عدمى، إذ يكفى فى حكمنا أن "ليس زيد بموجود أو ليس بكاتب" عدم زيد أو عدم نسبة الكتابة إليه. فمن قال: إنّ السلب حكم عقلى لابدّ له من ثبوت، أراد به المعنى الأوّل و من قال إنّه رفع النسبة و قطعها فليس بثابت، أراد به المعنى الثانى.

١ــ قوله: «فالمطلق العامّ فى المحيطة لايطرد إلا فى الضروريات»

كلّ قضية إما خالية عن الجهات كلّها فهى مطلقة عامّة الإطلاق. و هى التى بيّن فيها حكم سلبى أو إيجابى من غير أن يقيّد بشىء و إمّا غير خالية عن الجهة فهى يسمّى موجّهة و هى التى بيّن فيها حكم مقيّد بشىء كضرورة ذاتية أو وصفية أو وقتية أو دوام

القضيّة الكلّية نحو: "كلّ ج ب بالإطلاق العامّ" **لايطّرد** أى لايصحّ و لايصدق **إلا في الضروريّات الستّة المشهورة في الكتب**، لأنّها كلّها بالفعل. و هى الضروريّة المطلقة و المشروطتان و الوقتيّتان و الضروريّة بحسب المحمول، و **لكلّ واحدة** أى من هذه الستّة، **ضرورة بجهة مّا** أى من الجهات على ما هو مشهور معروف. **فنتعرّض لها** أى لتلك الضرورة أو الجهة. **فلا فائدة في المطلق** أى العامّ حينئذ للاستغناء عنه بالضروريّات، لأنّه لايصدق إلا حيث يصدقن. و **الممكن العامّ أعمّ منه** أى من المطلق العامّ، و **أشدّ اطّراداً** و **إطلاقاً**، لتناوله ما وقع و ما لم‌يقع ضروريّاً كان أم لا بخلاف

ذاتى أو وصفى أو وجودى أو لا ضرورة ذاتية أو لا دوام ذاتى. فالإطلاق فى القضية يقابل التوجيه تقابل العدم و الملكة كما سبق. و عدّ المطلقة العامة من الموجّهات من قبيل عدّ السالبة من الحمليات. فهى تناول القضايا الضرورية و غيرها سوى الممكنة من حيث العموم لا من حيث الاعتبار، لأنّ اعتبار الإطلاق غير اعتبار التوجيه.

و أمّا الممكنة فهى يغايرها من حيث العموم و الاعتبار جميعاً، لما علمت أنّ المطلقة ما بيّن فيها حكم بالفعل، و الممكنة ما لا حكم فيها إلا بالقوّة. فلايتناولها المطلقة لا تحقّقاً و لا اعتباراً.

فإذا تقرّر هذا ظهر لك ما فى كلام المصنّف، فإنّ إسقاط المطلقة و حذفها إن كان من جهة العموم للفعليات فكلّ قضية تعمّ غيرها ينبغى أن يحذف، فالممكنة أولى بالحذف من المطلقة، لصدقها فى مادّة لايصدق المطلقة. و إن كان لأجل أنّ الوجود لاينفكّ عن الضرورة بحسب الواقع ـ بمعنى أنّ الشىء ما لم‌يجب لم‌يوجد ـ فالإمكان أيضاً لايخلو عن أحد طرفيه بل كلا طرفيه عن ضرورة مّا بحسب الواقع، فإنّ ممكن الكتابة لذاته إمّا واجب الكتابة ممتنع اللاكتابة أو واجب اللاكتابة ممتنع الكتابة بحسب الواقع. فلا إمكان مجرّداً عن الوجوب أو الامتناع، و كلّ منهما ضرورة لجانب. و التغاير بحسب الاعتبار إن كان ملحوظاً فى الموجّهات فهو متحقّق فى الجميع. فكما أنّ اعتبار الإمكان غير اعتبار الضرورة و الدوام و غيرهما فاعتبار الإطلاق أيضاً غير اعتبار التوجيه و التقييد.

ثمّ إنّ القول بأن الإطلاق مشعر بالضرورة فى الكلّية دون الجزئية كما نبّه عليه ممّا لا وجه له ظاهراً.

الإطلاق، **فإنّ المطلق العامّ يتعيّن وقوعه وقتاً مّا،** و إلا لايكون مطلقاً عامّاً. **و هو مشعر بضرورة مّا في المحيطة** أى فى الكليّة كما مرّ آنفاً، **دون الممكن العامّ،** لأنّه لايتعيّن وقوعه وقتاً مّا، لأنّ الإمكان ينافى الخلود دائماً. و لايشعر بضرورة مّا فى المحيطة لصدقه على الممكن الخاصّ الذى لا ضرورة فيه بجهة مّا. **فإذا أردنا أمراً عامّاً أو جهةً عامّة فكفانا الإمكان العامّ، فلا حاجة بنا إلى الإطلاق المغلّط،** لشموله لجميع الفعليّات.

و لّما لميطلب في علم مّا حال بعض موضوعه بعضاً غير معيّن إلا في معرض نقض، كما أشار إليه من قبل، **حذفنا،** و فى أكثر النسخ:"حففنا" **ذكر البعضيّات المهملة** أى غير المعيّنة. و هو احتراز عن البعضيّات المعيّنة، فإنّها أيضاً كالكليّات قد تُطلب أحوالها فى العلوم كما يقال: "واجب الوجود واحد، و الصادر الأوّل لا كثرة فيه، و محدّد الجهات لايتحرّك على الاستقامة فلاينخرق" و نحو ذلك. فلهذا حذفنا المهملة فقط و اقتصرنا على ذكر الكليّات و البعضيّات المعيّنة التى هى كليّات أيضاً. و ليس على ما ظنّ بعضهم أنّ الحكم على ما نوعه فى شخصه حكم جزئى لكونه جزئيّاً، لعدم الشركة فيه كالشمس و السماء و الأرض، فإنّها كليّة لأنّ نفس تصوّرها لايمنع الشركة فيها. و أمّا امتناع الشركة فيها فلسبب خارج عن أنفسها. و ذلك لايمنع من كليّتها.

و كما ليس يحتاج الناظر في كلّ مطلب من المطالب العلميّة إلى ردّ السياق أى الشكل، **الثاني و الثالث إلى الأوّل بعد أن عَرَف ضابطه في موضع واحد، فكذلك لايحتاج إلى إدراج السلوب** أى جعلها أجزاء من المحمولات، **و تعميم البعضيّات** أى جعلها محيطات **في جميع المواضع بعد أن عَرَفَ الضابط** فى موضع واحد، و هو واضح.

قاعدة

في هدم قاعدة المشّائين في العكس

و اعلم[1] **أنّ المشّائين ثبتوا،** و فى كثير من النسخ:"يثبتون" **العكس** أى المستوى،

١ــ قوله: «اعلم أنّ المشّائين يثبتون العكس بالافتراض و الخلف»

قد سبق أنّ الحجّة المذكورة الموردة من المعلّم الأوّل كانت هكذا: إذا صدق لا شيء من

بالافتراض، كما فى السالبة الضروريّة و الدائمة و الموجبتين الكليّة و الجزئية، **و الخلف** أى و بالخلف كما فى الموجبتين. و **الخلف أيضاً في العكس يُبتنى على الافتراض** كما سيأتى. و لنذكر بيانهم لعكس السالبة الضروريّة بالافتراض **فنقول: إذا كان لا شيء من ج ب بالضرورة فلا شيء من ب ج كذا** أى بالضرورة، **و إلا يَصحُّ** أى يمكن، **بعض ب ج، فنفرضُه** أى ذلك البعض من ب. **شيئاً معيّناً** و موصوفاً بـج بالفعل و إلا لايتمّ الدليل. و إنما لميتعرّض له لظهوره و لأنّه يذكر بعد هذا ما يدلّ عليه، **و ليكن هو د، فـ"د هو ب و هو ج"**. و هذا هو الذى يدلّ على أنّ فرض ذلك البعض من ب موصوفاً بـج بالفعل، **فشيء ممّا يوصف بـج يوصف بـب، و قد قيل: لا شيء من جَ بَ بالضرورة، هذا خلف.**

ثمّ الموجبة الكليّة و الجزئية يُثبتون عكسهما[1] **بالافتراض هكذا.** و هو أنّه إذا صدق

ج ب فليصدق لا شيء من ب و ج و إلا لصدق نقيضها و هو بعض ب ج، فبعض ج ب و قد كان لا شيء من ج ب هذا خلف.

و لمّا أورد الاعتراض عليها بوجهين: أحدهما أنّها مبنيّة على بيان انعكاس الموجبة الجزئية موجبة جزئية. و هو إنّما يتبيّن فى مواضعه بانعكاس السالبة الكلّية، و ذلك دور، و ثانيهما بأنّها تثبت بالخلف الذى يبيّن بعد هذا عند ذكر القياسات الشرطية؛ تفصّوا عن الأوّل بالعدول عن بيانها بعكس إلى بيانها بالافتراض؛ و اعتذروا عن الثانى بأنّ الخلف قياس بيّن بنفسه.

ثمّ لمّا توجّه الاعتراض عليهم بأنّ الافتراض مبنيّ على قياس من الشكل الثالث اجابوا بأنّه ليس كذلك، لأنّ الحدود ليست بمتباينة و لا بعضها محمولاً على بعض. و حملها ليس على طريق الحمل الشايع. فالصورة ليست بقياس فضلاً عن أن يكون من الشكل الثالث بل فيه تصرّف مّا فى موضوع و محمول بالفرض و التسمية. و تسمية الشيء بإسمين لايصيّره شيئين. و كذا توصيف الشيء بصفة ليس قضية بل تركيبها بقيد مّا، إذ القضية تستدعى تغاير الحدين، و القياس يستدعى حداً آخر مغايراً لهما.

١ـ ك: عكسيهما

كلّ ج ب أو بعض ج ب وجب أن يصدق بعض ب ج، لأنّا نفرض الذات التى هى ج و ب بالفعل د، فـ"د ج و ب" بالفعل، فيصدق: بعض ب ج بالفعل. **و قد يُثبتونهما بالخلف.**[1] و هو أنّه لو لم‌يصدق بعض ب ج لصدق: "لا شىء من ب ج دائما" و انعكس إلى "لا شىء من ج ب دائما". و كان كلّه أو بعضه ب بالإطلاق، هذا خلف.

فإن قيل: لانسلّم انعكاس "لا شىء من ب ج دائما" إلى "لا شىء من ج ب دائما"

قيل: لو لم‌يصدق "لا شىء من ج ب دائما" لصدق "بعض ج ب بالإطلاق" فنفرضه شيئاً معيّناً، و ليكن د، فـ"د ج و ب، فبعض ب ج بالإطلاق، و كان لا شىء من ب ج دائما" هذا خلف. و هو المراد من قوله: **فيُبتنى** أى الخلف و فى نسخة: "و الخُلف يبتنى" **تارةً أخرى على الافتراض، فإنّ الخلف فيهما ابتناؤه على عكس السالبة، و في السالبة لابدّ من الافتراض على ما ذكرناه. و الافتراض بعينه هو الشكل الثالث،** و هو الذى الأوسط فيه موضوع المقدّمتين. و إنّما كان هو بعينه الشكل الثالث، إذ

أى يثبتون عكس الموجبة إلى الموجبة الجزئية بالخلف المبتنى على انعكاس السالبة الكلّية سالبة كلّية، و قد كان بيان انعكاسها بالخلف المبتنى على انعكاس الموجبة الجزئية موجبة جزئية كما فى الحجّة المنقولة عن المعلّم الأوّل فيكون البيان دوريّاً. و قد علمت اندفاعه. و بالجملة إذا سقط الخلف عن أحد البيانين أعنى بيان انعكاس السالبة الكلّية و بيان انعكاس الموجبة أو عن كليهما و بين أحدهما أو كلاهما بالافتراض فقد [ن: فقط] اندفع هذا الإيراد.

١ـ قوله: «يشبتونهما بالخلف»

أى يثبتون عكس الموجبة إلى الموجبة الجزئية بالخلف المبتنى على انعكاس السالبة الكلّية سالبة كلّية، و قد كان بيان انعكاسها بالخلف المبتنى على انعكاس الموجبة الجزئية موجبة جزئية كما فى الحجّة المنقولة عن المعلّم الأوّل فيكون البيان دوريّاً. و قد علمت اندفاعه، و بالجملة إذا سقط الخلف عن أحد البيانين أعنى بيان انعكاس السالبة الكلّية و بيان انعكاس الموجبة أو عن كليهما و بيّن أحدهما أو كلاهما بالافتراض فقد [ن: فقط] اندفع هذا الإيراد.

يطلبون شيئاً يحمل عليه الجيميّة و البائيّة مثلاً كالداليّة و يقولون: "كلّ د ج، و كلّ د ب، فبعض ج ب".

و الحاصل أنّهم يُثبتون عكس الموجبتين بالافتراض بل بالشكل الثالث، لأنّه عينه، و قد عرفتَ فى ما تقدّم أنّ الافتراض ليس هو الشكل الثالث بما فيه مقنع و كفاية، فلا حاجة إلى الإعادة، **ثمّ يُثبتون الشكل الثالث بردّه إلى الأوّل بالعكس**[1] أى بعكس الموجبتين، **فيدور البيان. و يلزم منه تبيينُ الشيء، و هو الشكل الثالث، بما مبين به،** و هو عكس الموجبتين.

ثمّ الخلف في العكس استعماله غير مطبوع، فإنّ الخلف من القياسات المركّبة. و من لم‌يعرف القياسات و استنتاجها إن كَفَته سلامة القريحة في معرفة صحّة قياسيّة، فليقنع بذلك في جميع المطالب العلميّة، فلايحتاج إلى تطويل في قياس الخلف. و لستُ أنكرُ أنّ الإنسان ينتفع بالخلف و يعرف صحّته و إن لم‌يَعرف كونَه مركّباً من قياسين اقتراني و استثنائي و لم‌يطّلع على تفاصيل أحكامه و أنّ الخلف يُعرَف منه و يتبيّن به صحّة العكوس التي ذكروها، و لكن عن التطويل في هذه الأشياء استغناء أى بما ذكره من بيان العكس لا بالخلف بل بالضوابط القليلة العدد الكثيرة الفوائد.

و اعلم أنّ الفرق بين الخلف و المستقيم أنّ المستقيم يتوجّه إلى إثبات المطلوب أوّل توجّهه و يتألّف ممّا يُناسبه و تكون مقدّماته مسلّمة أو ما فى حكمها و لايكون المطلوب موضوعاً فيه أوّلاً، و أنّ الخلف يتوجّه أوّلاً إلى إبطال نقيض المطلوب و يشتمل على ذلك النقيض. و لايُشترط فيه تسليم المقدّمات بل كونها بحيث لو سلّمت أنتجت، و يكون المطلوب فيه موضوعاً أوّلاً، و منه ينتقل إلى نقيضه. و ربّما لايدلّ على نفس المطلوب بل على ما هو أعمّ منه أو أخصّ أو مساو إذا وُضع ذلك و ظنّ أنّه المطلوب. و لاينافى ذلك صدق المطلوب، و لهذا قيل: الخلف لايدلّ على تعيين المطلوب. و إلى هذا أشار بقوله:

١ـ قوله: «ثمّ يثبتون الشكل الثالث بردّه إلى الأوّل بالعكس فيدور البيان»
قد علمت مراراً أنّ الافتراض ليس صورة الشكل الثالث فاندفع هذا الدور أيضاً.

ثمّ إنّ الخلف غير كاف[1] في أن يُبيّن[2] أنّ هذا هو العكس لا غير، فإنّ من ادّعى أنّه "إذا كان لا شيء من ج ب بالضرورة" فإنّه ينعكس "بالضرورة ليس بعض ب ج، و إلا كلّ ب ج". فنفرض الموصوف بالجيميّة من الباء أنّه د على ما عرفت. فيلزم أن يكون شيء من الجيم ب، و قد قلنا: "بالضرورة لا شيء من ج ب" هذا محال. فصحّة العكس

١ـ قوله: «ثمّ إنّ الخلف غير كاف»

لايخفى أنّ العادة جارية بأنّه إذا سمّي شيء بإسم أو يحدّ بحدّ أو يوصف بعنوان فإنّما يقع له ذلك باعتبار معنى جامع هو ملاك الأمر. و يكون ذلك بحسب أقلّ درجة من ذلك المعنى الجامع يوجد فيه و يستحقّ به لذلك الإسم أو الحدّ، بشرط أن لايعوزه شيء منه لا باعتبار ما يلزمه من الأمر الأعمّ أو يقترنه من الأمر الأخصّ. و عليه بنى الاصطلاحات المنطقية و غيرها كالهندسة و الحساب و ما يشبههما. فإذا أطلق مثلاً فى علم الحساب المخرج المشترك لكسور فإنّما يراد به أوّل عدد يصحّ منه تلك الكسور و يكون كلّ منهما عاداً له لا ما هو أزيد من ذلك أو أعمّ منه و إن صدق عليه معنى كونه بحيث يصحّ منه الكسور. فإذا دلّ الدليل على كون أعداد كثيرة بالصفة المذكورة فلايحكم على شيء منها بأنّه مخرج مشترك بحسب الاصطلاح إلا إذا ظهر أن لا عدد دونه بهذه الصفة. و كذا إذا قيل: عدد كذا ضعف كذا أو ثلثة أمثال لهذا العدد فإنّما يراد به أوّل مراتب الضعف و أدنى ما وجد فيه الثلثة الأمثال لا ما يوجد فيه ذلك المعنى و أزيد منه، فكذلك الكلام هاهنا فى النقائض و العكوس. فعكس كلّ قضية ما يتحقّق فيه معنى العكس و لايعوزه شيء من أحكام العكس التى منها كون الاستلزام متكرّراً من الجانبين. فعكس: "لا شيء من ج ب" يكون: "لا شيء من ب ج" لا ما يلزمه من المعنى الأعمّ كـ"ليس بعض ب ج أو ليس هذا الباء أو ذلك الباء بجيم" لأنّ كلاً منها لايشمل على تمام أوّل ما يتحقّق فيه معنى العكس بحسب الاصطلاح على وجه يقع فيه الاكتفاء، فإنّ قولنا: "ليس بعض ب ج" لو كان عكساً لـ"لا شيء من ج ب" لكان مستلزماً لها كما أنّها يستلزمه، و ليس كذلك هذا خلف. فعلم أنّ عكس تلك القضية معنى أخصّ من السالبة الجزئية. و لمّا لميوجد معنى يكون هو أخصّ من السالبة الكلّية و يتحقّق فيه كمال معنى العكس حكموا بأنّها العكس لا غير.

٢ـ ك، س: يتبيّن

هكذا بهذا البيان لايدلّ على أنّه العكس. و إنّما صحّ هذا ـ و إن لم‌يكن عكساً ـ لكونه لازماً من لوازم "لا شيء من ج ب بالضرورة".

و **إذا كان الخلف وحده غير كاف و أمكن أن يتبيّن دونه صحّة العكس كما بيّنا** أى فى هذا الكتاب، **فلايكون به** أى ببيان العكس دون الخلف، **بأس. و كذا بياننا للشكلين دون الحاجة إلى العكس و الخلف** أى لايكون به بأس أيضاً.

و **ليس لمدّع أن يقول: إنّ الخلف المورد في العكس ليس بقياس، فإنّ من عَرف القياس و الخلف عرف أنّه قياس، إلا أنّ العكس خلفُه يبتنى على قياس استثنائي و اقتراني شرطي أيضاً** أى لا اقترانى حملى، **فإنّ مطلوبنا فيه** أى فى العكس، **شرطي أيضاً. و هو قولنا: "كلّما كان لا شيء من ج ب، فلا شيء من ب ج".**

و **صورته**، و فى أكثر النسخ:"و من صورته" أى صورة الخلف العكسى[1] **أن نقول: "إن صحّ لا شيء من ج ب؛ و لم‌يصحّ لا شيء من ب ج، فيصحّ بعض ب ج". فالجملة الأولى**، و هى قولنا: "إن صحّ لا شىء من ج ب، و لم‌يصحّ لا شىء من ب ج" **هي المقدّم. و التالي هو قولنا: "فيصحّ بعض ب ج" فنأخذه** أى هذا التالى، **و نجعله مقدّماً في مقدّمة أخرى فنقول: "و كلّما يصحّ بعض ب ج، فيصحّ بعض ج ب" و نقرنه بالمقدّمة الأولى فيُنتجُ أنّه "إن صحّ لا شيء من ج ب، و لم‌يصحّ لا شيء من ب ج، فيصحّ بعض ج ب". و كان القياس اقترانيّاً من متّصلتين فانحذف الحدّ الأوسط**، و هو قولنا: **"فيصحّ بعض ب ج". ثمّ يُستثنى بعد هذا نقيض التالي على ما عرفتَ.** و هو أنّه "ليس يصحّ بعض ج ب" لصحّة "لا شىء من ج ب" فلايجتمع صحّة "لا شىء من ج ب" مع عدم صحّة "لا شىء من ب ج" لكنّ الأوّل صحيح، فينبغى عدم صحّة التالى[2] فيصحّ، و هو المطلوب.

و **المقدّمة الثانية**ـ و هى قولنا: "و كلّما يصحّ بعض ب ج فيصحّ بعض ج ب" و إن كانت مركّبة من بعضيّتين حمليّتين ـ**كليّة، لأنّ عموم الشرطيات ليس بالأعداد بل**

١ـ س: خلف العكس

٢ـ خ ل: الثانى

بالأوضاع و الأوقات على ما عُرِفَ في موضعه.

و إذا كان أي حال العكس و الخلف، **كما ذكرنا فيكون الخلف في العكس مذكوراً غير تامّ الصورة** أي في حال كونه غير تامّ الصورة، إمّا لأنّه لايفيد تعيين العكس، و إمّا لأنّه يبتنى على الافتراض بل القياس، **فيبتنى القياسات على حجج كالخلف و العكس، لايتمّ كونها حجّة إلا بها** أي بالقياسات على ما عرفت. و هو باطل، **بل الصواب أن يقال: الأشكال لايحتاج في إثبات صحّتها إلا إلى تنبيه و إخطار بالبال. و الضوابط القليلة الجامعة خير من الكثرة المحوجة إلى تكلّفات و اعتذارات واهية.**

الفصل الثالث

في بعض الحكومات في نكت إشراقيّة

أي في حكومات في نكت إشراقيّة و هي حكومات بين أحرف إشراقيّة و بين بعض أحرف المشّائين على ما قال في صدر هذه المقالة، **و النظر في بعض القواعد** أي للمشّائين، **ليعرف فيها الحقّ** و يعلم منه المغالطات الواقعة في حُجَجهم و بياناتهم لتلك القواعد. و لذلك قال: **و يجري أيضاً** أي النظر في تلك القواعد، **مجرى الأمثلة لبعض المغالطات. و لنقدّم على ذلك مقدّمة نصطلح فيها على بعض الأشياء لتكون توطئة إلى المقصود.**

مقدّمة

هي، و في نسخة: "هو" و له وجه، فإنّ كلّ ضمير يتوسّط بين مذكّر و مؤنّث يجوز تذكيره تارةً و تأنيثه أخرى كقولهم: الكلمة هي لفظ كذا أو هو لفظ كذا، **انّ كلّ شيء** أي ممكن[1] ليخرجَ عنه الواجب، لاختصاص هذا التقسيم ـ و هو تقسيم الشيء إلى الجوهر و العرض ـ بالممكنات، و لولا ذلك لدخل الواجب تحت الجوهر، و ليس كذا؛

١ـ قوله: «أي ممكن»

لا حاجة إلى هذا القيد لإخراج الواجب، لأنّ قوله: «له وجود» يغني عن هذا لدلالته على ما يكون وجوده زائداً على ماهيته، و الواجب ليس كذلك.

و لا بكلّ[1] ممكن بل بالممكنات الموجودة خارج الذهن لا فيه، و لذلك قال: **له وجود في خارج الذهن**، و إنّما ترك التقييد بالممكن لظهوره، **فإمّا أن يكون حالاً في غيره**[2] أى

١ـ س: كلّ

٢ـ قوله (قدّس سرّه): «فإمّا أن يكون حالاً فى غيره شايعاً بالكلية»

هذا التعريف مع اشتماله على المشترك اللفظى فيه خلل آخر. و هو عدم شموله لأعراض المجرّدات و لأعراض ما لاينقسم من جهة ما لاينقسم كالإضافات و غيرها. و الاعتذار عن خروج القسم الثانى بأنّها أمور عدميّة غير مجد، لأنّ مفهوماتها صادقة على الموجودات الخارجية، إذ كثير من الأشياء الخارجية ممّا يصدق عليها لذاتها حدّ المضاف. و هو كون الشيء بحيث إذا عقل عقل معه شيء آخر. و كلّ ما يصدق عليه حدّ شيء فهو من أفراده الموجودة، و لا معنى لوجود المفهوم فى الخارج إلا ذلك. و قد عُرف الحلول بتعريفات شتّى ليس شيء منها خالياً عن الخلل و الفساد إمّا طرداً أو عكساً أو كليهما، كقولهم: الحلول هو الاختصاص الناعت، و كقولهم: هو اختصاص شيء بآخر بحيث يكون أحدهما نعتاً و الآخر منعوتاً به. فانتقض عكسه بالسواد و البياض و غيرهما إن كان النعت حملاً بالمواطئة، و طرده بالمكان و الكوكب بل المحلّ إن كان بالاشتقاق. و ربّما تكلّف بعضهم بأنّ المراد غير الاشتقاق الجعلي، و كقولهم: كون الشيء سارياً فى شيء بحيث يكون الإشارة إلى أحدهما إشارة إلى الآخر، فورد عليهم النقض بأحوال المجرّدات فزادوا قيداً آخر و هو قولهم تحقيقاً أو تقديراً، فبقي النقض بالأطراف و الإضافات و غيرها ممّا لا سراية فيه. و قد ذكرنا هذه المباحث فى شرح الهداية الأثيرية مفصّلة من أراد فيلراجع إليه.

و الأولى فى تعريف الحلول ما ألهمنا به و تحدّسنا عناية من الله تعالى و هو كون الشيء بحيث يكون وجوده بعينه وجوده لشيء آخر بعد تمام ذلك الشيء الآخر. فلايرد عليه شيء من النقوض و الإيرادات طرداً و عكساً لصدقه على الأعراض كلّها و على الصور أيضاً بما هى متأخّرة عن موادها،(*) و كذبه عن سائر أنحاء الحصولات النسبية كحصول الفصل للجنس بما هو جنس و كحصول كلّ منهما للنوع و كلّ من المادّة و الصورة للمركّب كما يظهر بالتأمل.

مُجامعاً لما يُنسب إليه بلفظة "فى" **شائعاً فيه بالكليّة** أى بحيث لايكون له سمك لم‌يجامع ما نُسبَ إليه بلفظة "فى" كالبياض فى العاج، فإنّه بكليّته شائع فيه ليس له سمك لم‌يُجامع العاج، بخلاف الماء فى الكوز و نحوه، و نسمّيه هيئة. و فى أكثر النسخ: "الهيئة" و هى العرض.

فالهيئة أو العرض هو ما يحلّ فى غيره أى موجود خارجى يحلّ فى غيره شائعاً فيه بالكليّة. و ليس على ما ظُنَّ أنّ ما يحلّ فى غيره ـ أى يُجامع ما نُسبَ إليه بلفظة "فى"ـ هو الجنس، لتناوله مثل الماء فى الكوز، و الإنسان فى البيت أو الخصب[1] أو المكان أو الزمان و الجزء فى الكلّ إلى غير ذلك، لاجتماع كلّ منها مع ما نُسب إليه بلفظة "فى".

و بقوله: «شائعاً فيه بالكليّة» يخرج هذه المذكورات و أمثالها على ما لايخفى، لأنّ

(*) الهيولى بما هى هيولى قوّة محضة لها قابلية التلبس بأيّة حلية كانت. و كلّ ما هو كذلك لايمكن أن يفرض له تحصّل فى ذاته. فإذن كلّ قوّة فهى متحصلة بتحصّل غيره، فذلك الغير هو المتحصل بذاته، فكلّ شىء له قوّة فعليّة تتحصّل قوّته بفعليته. و محصِّل كلّ شىء له اقتضاء و عليّة بالقياس إلى ذلك الشىء. و علّة كلّ شىء مقدّمة عليه مطلقاً. فإذن الفعليّة مطلقاً مقدّمة على القوّة. و أما الفعليات المتحدة الحادثة كالصور المولودة المسبوقة بإمكانات الموادّ و استعداداتها، فهى و إن كانت من جهة شخصياتها المتعيّنة من قِبل تلك الاستعدادات متأخّرة عن الموادّ لكنّها بما هى فعليات و صور مقدّمة على موادّها الجامعة معها بالذات. فهى بالاعتبار الأوّل متأخّرة عن الموادّ حالّة فيها و بالاعتبار الثانى مقدّمة عليها غير حالّة فيها. فتحدّس من هذا البيان أنّ واجب الوجود بالذات و للذات منتهى سلسلة الفعليات و التحصّلات و مبدأ كل شرف و فضيلة. و الهيولى الأولى منتهى سلسلة القوى و الإمكانات و منبع كلّ خسّة و دنائة و أنّ الهيولى متحدّة مع الصورة فى الوجود و أنّ الصورة المتجدّدة واردة على الهيولى بتجدّد الأمثال على الاتصال و إلا لزم وجود الهيولى من دون صورة فى زمان أو آن فيلزم أن لاتكون فى ذاتها قوّة محضة، تدبّر.(آقاعلى مدرس)

١ـ آ: الخشب

لقولنا: "كذا موجود فى كذا" معانى مختلفةً لايجمعها جامع معنوى إلا النسبة. و ليست مقتضية لمفهوم "فى" فإنّ "مع و على" و نحوهما تدلّ[١] على نسبة مّا، فليست نفسُ النسبة و الإضافة[٢] مرادةً بلفظة "فى" و النسبة الزمانيّة تُغاير النسبة المكانيّة، فهو مقول بالاشتراك، فإنّ معنى كون البياض فى العاج غير معنى كون الماء فى الكوز، و كذا غيره من المعانى.

و لايُتوهّم أنّ الاشتمال يجمع الكلّ، إذ اشتمال الزمان على شىء غير اشتمال المكان عليه، و لا الظرفيّة، لاختلافها أيضاً، فإنّ ظرفيّة الزمان لما فيه غير ظرفيّة الحائط للوتد.

و إذا كانت لفظة "فى" مختلفة المعانى فما ذُكِرَ بعدها من الشيوع و غيره لايجوز أن يكون فصلاً مميّزاً أو خاصّة مميّزة، إذ اللفظ المشترك ينصرف إلى معناه بقرينة لفظيّة أو معنويّة، و لايكون هناك فاصل معنوى، لعدم العامّ المعنوى جنساً كان أو غيره. فالقيد المذكور هو قرينة لفظيّة لا فاصل معنوى كما فى قولنا: عين جارية لتمييزها عن الباصرة.

قال فى المطارحات: «فالمذكور فى شرح الموجود فى المحلّ بالنسبة إلى محالّ الاشتراك كقرينة للفظة "فى" و يجرى مجرى الرسم، و القيود فيه كالفصول و الخواصّ المميّزة مع مساهلة»[٣] **أو ليس حالاً في غيره على سبيل الشيوع بالكليّة، و نسمّيه جوهراً.**

فإن قيل: يلزم من تفسيره العرض أن يكون الصورة الجسميّة ـ لحلولها[٤] فى الهيولى حلول الشيوع بالكليّة، و هو حلول السريان ـ عرضاً مع كونها جوهراً، و من تفسيره الجوهر أن يكون النقطة و الخطّ و السطح ـ مع كونها أعراضاً ـ جواهر، إذ

١ـ آ: يدلان

٢ـ آ: + كلهما

٣ـ مصنفات الشيخ ١/٢٢٠

٤ـ خ ل: + قبله

ليس حلول النقطة فى الخطّ و لا الخطّ فى السطح و لا السطح فى الجسم حلول السريان، فيصدق على كلّ منها أنّه ليس حالاً فى غيره على سبيل الشيوع بالكليّة.

أجيب بأنّ الجسم ليس مركّباً عنده من الهيولى و الصورة، و بأنّ النقطة و الخطّ و السطح عنده أمور عدميّة، و الكلام فى الموجودات الخارجيّة.

و لايحتاج في تعريف الهيئة[1] إلى التقييد بقولنا: "لا كجزء منه" كما قيّد به المشّاؤون

١ـ قوله: «لايحتاج فى تعريف الهيئة»

قد عرّف المشّائون العرض بقولهم: على الموجود فى شيء غير متقوّم به لا كجزء منه و لايصحّ قوامه دون ما هو فيه. فهذه قيود أربعة فقولهم: "فى شيء" أرادوا أنّه [ن: به] الشيء الواحد لاستحالة وجود عرض واحد[*1] فى شيئين أو ما زاد. و أمّا العدد و مفهوم الكليّة و غيرهما فالموضوع فى كلّ منهما من حيث كونه موضوعاً له أمر واحد، و لايشترط كونه واحداً حقيقياً أو واحداً من جميع الوجوه. فموضوع العشرة مجموع الوحدات لا كلّ واحدة و إلا لكانت العشر عشرات و مجموع الوحدات أمر واحد.

فإن قلت: ننقل الكلام إلى كيفية عروض تلك الوحدة و بيان موضوعها.[*2]

قلت: لايلزم أن يكون وحدة كلّ موضوع عرضاً لاحقاً به من خارج حتّى يعود الكلام إلى وحدة موضوعه بل ربّما يكون من مقوّمات وجوده سيّما على ما ذهبنا إليه من أنّ لكل موجود عينى وحدة هى عين الوجود الخاصّ به و الوجود ليس عرضاً لما هو موجود به بل الوجود لكلّ شيء هو صورة ذاته الموجودة به. و بذلك يخرج الجواب عن هذه الشبهة التى توقّف كثير من الفضلاء مثل الإمام الرازى و غيره فى دفعها.

و ربّما توهّم أنّ قولهم: «فى شيء» لإخراج وجود الكلّ فى الأجزاء. و هو فاسد لأنّ كون الكلّ فى الأجزاء قول مجازى، لأنّ الكلّ إنّما هو موجود بحسب نفسه فى نفسه لا فى الأجزاء، إذ لو كان لوجوده نسبة إلى الأجزاء فإمّا أن يكون فى كلّ جزء جزء فيكون الكلّ كلاّت لا كلّ واحد، و المفروض خلافه هذا خلف؛ و إمّا أن يكون فى مجموع الأجزاء و هو أيضاً محال، لأنّه نفس المجموع لا أنّه فى المجموع. فلكلّ كلّ صورة تمامية فى أجزاء هى نفس وجود أجزائه جميعاً لا أنّه شيء آخر موجود فى أجزائه كما ظنّ، و لا أنّه موجود فى واحد واحد منها كما توهّم. و من هاهنا يعلم أنّ الصورة النوعية هى وجود عين المركّب

الخارجي و أنّ التركيب بين المادّة و الصورة فى ما له صورة فى الخارج اتّحادى[٣*] و أنّ العشرة مثلاً صورتها عين الوحدات التى هى مادتها فعليك بالتّثبت فى هذه الأمور من غير تزلزل و لا تلثم.

و أمّا قولهم: «غير متقوم به» فاحتراز عن وجود ما يحلّ فى المادّة و تقومها موجودة به فلاجرم لايكون عرضاً عندهم بل صورة. اعلم أنّ صفات الأمور كما حقّقه الشيخ الرئيس فى الشفاء يكون على أقسام، لأنّ الموصوف إمّا أن يكون قد استقرّت له ذات متقوّمة بالفعل أم لايكون. فعلى الأوّل إمّا أن يكون الصفة التى يوصف بها تلحقها خارجة عنه لحوق عارض أو لازم أو ليست يلحقه من خارج بل هو من قوامه. و على الثانى إمّا أن يكون الصفة تلحقه ليتقرّر بها ذاته سواء كانت جزء من ذاته أو ليست جزء منها أو لايكون الصفة ممّا تقرّر ذاته بل لحوقها يكون لحوق لازم أو عارض لما يقرّره بالذات و يكون لحوقها له بالتبعيّة. مثال الأوّل وجود البياض للجسم و الضحك للإنسان، و مثال الثانى وجود النفس للإنسان، و مثال الثالث وجود الصورة الجرمية للجسم المطلق، و مثال الرابع وجود الصورة للهيولى، و مثال الخامس وجود البياض أو التحيّز للهيولى.

و أمّا وجود الفصل للنوع أو الجنس من حيث كون الفصل فصلاً و الجنس [ن:- فصلاً و الجنس] جنساً فهو قول مجازى، لأنّ هذه الأمور إذا أخذت على الوجه المذكور يكون وجودها وجود أمر واحد. و مقتضى النسبة ـ سواء كانت بفى أو باللام ـ الغيرية، فذلك ممّا قد خرج بالقيد الأوّل. و أمّا إذا أخذ كلّ من الجنس و الفصل أمراً متحصّلاً بحسب مفهومه و معناه فيكون نسبة الفصل إلى النوع بالدخول فى ماهيته و حدّ معناه و إلى الجنس بالدخول فى تقوّم وجوده دون معناه، فيكون خارجاً عن مفهوم العرض بالقيد الثانى.

و أمّا قولهم: «لا كجزء منه» فاحتراز عن وجود الجزء فى الكلّ و وجود طبيعة الجنس فى طبيعة النوع الواحد من حيث هما طبيعتان، و من وجود عمومية النوع فى عمومية الجنس من حيث هما عامّان، و من وجود كلّ من المادّة و الصورة فى المركّب، فإنّ كلاً من هذه الأشياء موجودة فى شيء و جزء منه، و وجود العرض فى الموضوع ليس كذلك.

و أمّا قولهم: «لايمكن قوامه دون ما هو فيه» فالمراد به استحالة وجود ذلك الشيء من حيث طبيعته إلا فى محلّ و من حيث شخصيته إلا فى محلّ معيّن. و بهذا يقع الامتياز بين وجود العرض فى موضوعه و وجود الجسم فى مكانه و وجوده فى زمانه و وجود الشيء فى الغاية و الغرض، ككون النفس فى السعادة و كون المادّة فى الصورة. و ذلك لجواز مفارقة هذه الأشياء عن ما ينسب إليها بفى بحسب الطبيعة. فلو كان فى شيء منها امتناع مفارقة لأمر خارج عن ذاته و عن نحو وجوده الخاصّ به كلزوم الكوكب فى فلكه و لزوم المحوى من الفلك فى حاويه فهو لايقتضى عرضيته.

ثمّ عدم مفارقة الجسم عن حيّز مطلق و زمان مطلق و عدم مفارقة الإنسان عن غاية مطلقة و غرض مطلق لايوجب كون المنسوب إليه موضوعاً. و ذلك لأنّ معنى عامّ القوام للشيء دون ما هو فيه كما مرّ أنّ الشيء بطبيعته يقتضى محلاً و بشخصيته يقتضى محلاً شخصياً. و الأمور الكلّية لا وجود لها من حيث كلّيّتها و عمومها. و ما لا وجود له يستحيل أن يوجد فيه شيء آخر فى الخارج، و كلامنا فى الوجود الخارجى، فليس الجسم بحسب وجوده الشخصى ممّا يفتقر لذاته إلى مكان معيّن أو زمان كذلك. و كون كلّ جسم شخصى مفتقر إلى زمان وقع فيه من حيث استيعاب أبعاضه و آناته جميعاً كما هو شأن العرض بالقياس إلى الموضوع محلّ نظر. و ذلك لأنّ الجسم عند حصوله فى الآن لايكون فى زمان.

فإن قلت: لو صحّ وجود الجسم فى آن يلزم ارتفاع النقيضين لعدم اتّصافه لا بالحركة و لا بالسكون، لأنّ كلاً منهما زمانىّ.

قلنا: يمكن الجواب عليه بوجهين: أحدهما الجسم المتحرّك كالفلك مثلاً متّصف فى كلّ آن بأنّه متحرّك. و هو بحسب المفهوم أعمّ من أن يكون حركته فى نفس ذلك الآن أو فى الزمان الذى هو طرفه. فقولنا: "هذا الجسم متحرّك فى الآن" لايستدعى كون حركته فى الآن، إذ يجوز أن يكون "فى الآن" قيداً أو ظرفاً لاتّصافه بالحركة، لا لنفس الحركة و لا أيضاً يستدعى سكونه فى الآن. و ذلك لأنّ معناه رفع الحركة عمّا من شأنه الحركة. و رفع الحركة فى الآن إذا كان "فى الآن" قيداً للمرفوع لايستلزم أن يكون الرفع فيه. و لايلزم منه كون السكون آنياً، لأنّ رفع المقيّد إمّا برفع ذاته المقيّدة أو برفع قيده. و الأعمّ لايوجب

الأخصّ فيجوز أن يحصل رفع الحركة فى الآن بوجود الحركة لا فى الآن بل فى الزمان الذى هو طرفه لصدق رفع الحركة عليه.

و الثانى أنّ خلوّ الجسم عن الحركة و السكون و إن كان مستحيلاً بحسب نفس الأمر لكن لا استحالة فى خلوّه منهما بحسب مرتبة من مراتب نفس الأمر. فكما أنّ زيداً الموجود فى الأرض لايكون متحركاً و لا ساكناً فى السما لكون الواقع أوسع منها فكذلك الجسم المتحرّك فى الزمان ليس ساكناً و لا متحركاً فى الآن.

فإن قلت: الأجرام الكوكبية لكونها إبداعية عندهم يمتنع عليها مفارقة أمكنتها الخاصّة فيكون أعراضاً؛

قلت: استحالة المفارقة عن الموضوع فى العرض لأجل أنّ وجوده و تشخّصه لذاته يستدعى الافتقار إلى الموضوع. و لهذا يكون الموضوع من مشخصات العرض بخلاف الأجرام الإبداعيّة[٤*] فإنّ وجودها قد تمّ بذاتها و بأمور مقرّرة فى ذاتها لا بحصولها فى أحيازها الطبيعية،[٥*] لأنّ ذلك بعد تقرّرها تابع لتشخّصها و نحو وجودها.

فإن قلت: التعريف منقوض بموادّ الأجرام الفلكية، فإنّها موجودة فى صورها، و صورها متحصّلة القوام. و ليست أيضاً جزءاً منها و لايصحّ قوامها دون ما هى فيه من الصور.

قلت: قد تفصّى بعض الفضلاء بقوله: «لانسلّم أنّ المادّة يصحّ أن يقال فى الصورة لأنّا ذكرنا أنّ معنى فى هو أن يكون ناعتاً للمحلّ، و المادّة لاينعت الصورة». و ما ذكره فى غاية السخافة و الوهن كما لايخفى.[٦*]

فالحقّ أنّ الهيولى أمر مبهم الوجود إنّما يتحصّل وجودها بالصور بمعنى أنّ الصورة وجودها بنفسها نحو وجود الهيولى بخلاف العرض، لأنّ له وجوداً تابعاً لوجود موضوعه لا أنّ وجوده وجود موضوعه. و بالجملة معنى العرض هو الموجود فى شىء متقوّم بنفسه، و معنى الهيولى هو الموجود بشىء متقوّم بنفسه، و بين المعنيين فرقان إلا أنّ بينهما مشاركة فى خسّة الوجود و دنوّ المرتبة، و لكلّ منها فضيلة على الآخر و دنائة بيّناها فى الأسفار الأربعة.[٧*]

(١*) كلّ موضوع فهو بالنسبة إلى العرض الموجود فيه معيّن و مشخّص له. و المراد بكونه مشخّصاً كونه بشخصه مستدعياً لشخص ذلك العرض و إلا فحصوله فيه دون غيره

ترجّح من دون مرجّح. فإذن كلّ موضوع فحيثية ذاته بشخصه حيثية الاقتضاء و العليّة بالإضافة إلى شخص العرض الموجود فيه، و إلا فلايكون ما فرض موضوعاً له بموضوع بل الموضوع إنما هو شيء آخر مركّب منه و من أمر آخر ينضمّ إليه.

و بهذا البيان بعينه يجب و أن يكون حيثية ذات كلّ عرض بشخصه حيثية الارتباط و المعلولية بالقياس إلى شخص الموضوع المحلّ له. و عند ذلك لو فرض وجود عرض واحد فى موضوعين لزم توارد علّتين مستقلتين على معلول واحد شخصى و هو باطل لما هو المقرّر من تكافؤ المتضايفين فى الوجود و عدمه. و من ذلك تحدس اللبيب أنّ العرض مطلقاً متحدّ الموضوع فى الوجود. أمّا الأعراض التى هى صفات المفارقات فلأنّها من لوازم وجوداتها مجعولة بعين مجعوليتها و إلا لزم تخلّل الجعل بين اللازم و الملزوم و سنوح الأحوال فى المفارق. و أمّا الأعراض التى هى صفات لازمة للصور النوعية فلأنّها لكونها لازمة لها مجعولة بجعلها. و أمّا الأعراض المتجدّدة الواردة على الموضوعات بواسطة استعدادات الموادّ فلأنّها لمّا كانت من مقتضيات تلك الموضوعات التى هى صور جسمانية مادية فلو كانت تلك الأعراض مباينة لتلك الموضوعات للزم تأثير المقارن من دون مشاركة الوضع، إذ القابل لذلك الأعراض إنما هو الموادّ، و لا وضع بين الصورة و المادّة التى هى حالّة فيها. فالمفروض مقارناً ليس بمقارن. و من هاهنا يظهر بأدنى تأمل أنّ الطبايع الموضوعة المتجدّدة متجدّدة بذاتها متحركّة بجوهرها، و من ذلك يعلم سرّ اتحاد العاقل بما هو عاقل بالمعقول، فافهم ذلك. (آقاعلى مدرس)

(۲*) الماهية من حيث هى ليست إلا هى. و كما أنها من حيث هى ليست بموجودة كذلك ليست بواحدة و لا بمتشخّصة و لا بعلّة و لا بقادرة و هكذا. فهى فى حدّ نفسها ليست بمتصفة بتلك الأوصاف الوجودية، كما أنها فى نفسها ليست متصفة بالوجود و ليست من حيث هى هى مقتضية لتلك الأوصاف و إلا لزم كون ذلك المفهوم محمولاً عليها إذا أضيفت بتلك الحيثية، و المفروض خلافه، و الوجدان يكذّبه. فإذن ثبوت تلك الأوصاف لها و كونها مصداقاً و محكياً عنها لها إنما هو بحيثية انضمامية. و تلك الحيثية لاتخلو من العدم و الماهية و الوجود. و الأوّلان لايصلحان لذلك و إلا لزم كون الماهية أو العدم مقتضية للأوصاف الوجودية و النعوت الكمالية، إذ الحيثيات التقييدية ترجع باعتبار إلى الحيثيات

التعليلية، و إلا لزم تساوى اعتبار تلك الحيثيات مع عدمه. و الثالث يستلزم كون تلك الأوصاف عين الوجود هوية و غيرها مفهوماً و عنواناً، إذ لو فرض ذلك الوجود مصداقاً لتلك الأوصاف بانضمام أمر إليه فذلك الأمر لايخلو من الأمور المذكورة و ينتهى الأمر لامحالة إلى وجود حيثية ذاته بعينها حيثية تلك الأوصاف. و عند ذلك يثبت حيثية تلك الأوصاف فى كلّ وجود نظراً إلى ثبوت التشكيك الخاص فى الوجود. و من ذلك يظهر ثبوت تلك الصفات الكمالية و عينيتها فى الواجب تعالى، فافهم فهم عقل. (آقاعلى مدرس)

(٣*) فالصورة النوعية لكلّ مركّب إنما هى تكون واجداً لجميع جهاته، سواء كان من حين وجدان الشىء لجميع مراتب سريانه أو وجدانه لجميع شئونه بنحو أعلى و أتم، فافهم ذلك. (آقاعلى مدرس)

(٤*) يعنى إنّ شخص العرض و خصوصيته إنّما هو من خصوص اقتضاء الموضوع. فهو بذاته مفتقر إلى موضوع خاص بخلاف تلك الأجرام، فإنّ مشخّصاتها إنّما هى من جهة خصوص اقتضاء فاعلها التمام من دون افتقار إلى أمر آخر كالموضوع. ثم يلازم وجوداتها حصولها فى أحيازها الطبيعية، فأحسن التدبر. (آقاعلى مدرس)

(٥*) لأنّ نوعها منحصر فى شخصها مقصور عليه فى الوجود الطبيعى. فالمشخّص لها إنّما هو من طبيعة نوعها فعلاً و قبولاً. فالفاعل المشخّص لها الفرد العقلى من طبيعتها و ربّ نوعها، و القابل المشخّص لها نفس طبيعتها حيث تكون كافية فى قبول الوجود المفاض عليها بخلاف الأعراض، فإنّها محتاجة لا موضوع بشخصها من جهة استعداد مادته و اقتضاء صورته، فافهم ذلك. (آقاعلى مدرس)

(٦*) إذ المانع اللفظى غير مجد فى تحقيق الحقائق. و المانع المعنوى غير ثابت، إذ الناعتية لايصحّ للحالية سواء أريد بالناعتية حمل المؤاطاة الذى يقال له: "حمل على" أو الاشتقاق الذى يقال له: "وجود فى" لانتقاض عكس التعريف بالسواد على الأوّل، و طرده بالمكان بل المحل على الثانى. و إن أريد بالناعتية مجرّد التابعية فيكون الهيولى حرّياً بها، لأنّها بالقوّة، و ما بالقوّة إنما يتحصّل بما بالفعل. (آقاعلى مدرس)

(٧*) قال فى الأسفار: «و اعلم أنّ بين العرض و الهيولى مشاركة فى خسّة الوجود و ضعف الحقيقة و لكلّ منها فضيلة على الآخر و دنائة بوجه آخر. أمّا فضيلة العرض

بأن قالوا: العرض ما يحلّ فى غيره شايعاً فيه بالكلية[١] لا كجزء منه، لأنّ الجزء إمّا مقدارى كنصف ذراع مثلاً أو غير مقدارى كاللونيّة فى السواد و الجوهريّة فى الإنسان.

و الأوّل خرج بقوله: «شائعاً فيه بالكليّة» **فإنّ الجزء** أى المقدارى، **لايشيع في الكلّ** و هو واضح. و إنّما لم‌يقيّده بالمقدارى لدلالة قوله: «أمّا اللونيّة» إلى آخره عليه على ما يظهر بالتأمّل. و الثانى بجعله مورداً لتقسيم الموجود الخارجى، لأنّ السواد فى الخارج ليس مركّباً من لونيّة و جامعيّة للبصر، و لا الإنسان من جوهريّة و ناطقيّة. و إذا لم‌يكن اللونيّة و الجوهريّة بجزئين خارجيين فلايحتاج إلى الاحتراز عنهما، لعدم تناوُل ما هو كالجنس، و هو الموجود الخارجى لهما. و إليه الإشارة بقوله:

و أمّا اللونيّة و الجوهريّة و أمثالهما فليست بأجزاء أى خارجيّة،[٢] **على قاعدة الإشراق ـ على ما سنذكره ـ فلايحتاج إلى التقييد به و الاحتراز عنه.** و إنّما لم‌يقيّد الأجزاء بالخارجيّة لما تقدّم من أنّها أجزاء ذهنيّة حيث قال: «و الطبيعة البسيطة إذا كان لها جنس ذهنى» إلى آخره. فإذا حكم هناك أنّها أجزاء ذهنيّة و حكم هاهنا أنّها ليست بأجزاء فيستحيل أن يكون المراد أنّها ليست بأجزاء مطلقاً و لا بأجزاء

فلكونه متميز الوجود عن وجود الموضوع، و أمّا دنائته فلكونه خارجاً من قوام ذات الموضوع ساقطاً من الحصول فى تلك المرتبة. و أمّا فضيلة الهيولى فلكونها داخلة فى قوام الموضوع، و أمّا دنائتها فلكونها مبهمة الذات غير متميّزة الوجود» انتهى. (آقاعلى مدرس)

١ـ آ: – شايعاً فيه بالكلية

٢ـ قوله: «بأجزاء أى خارجية»

قيّد الشّارح الأجزاء بالخارجية، و الأصوب تركه، فإنّ الشيخ (قدّس سرّه) أنكر وجود الأجزاء مطلقاً للماهية البسيطة بدليل لاح له كما سيجىء و قد أشرنا إليه سابقاً. و أمّا ما نقله من عبارة الشيخ فلا دلالة له صريحاً على أنّ اللونيّة جنس للسواد عنده. ثمّ لايخفى أنّ انتقاض تعريف الهيئة بقولنا: "ما يجامع لشىء شايعاً فيه بالكلية" بالجزء الخارجىّ المعنوىّ كالمادة و الصورة للمركّب باق غير مندفع بما ذكره الشارح.

ذهنيّة، فتعيّن أن يكون المراد أنّها ليست بأجزاء خارجيّة كما قلنا.

فمفهوم الجوهر و الهيئة معنى عامّ أى كلّى، لأنّ نفس تصوّرهما لايمنع من وقوع الشركة فيه. و لهذا عمّ الجوهر الجواهر الروحانيّة و الجسمانيّة، و الهيئة الأعراض التسعة على رأى المشّائين، و الأربعة على رأيه.

و اعلم أنّ الهيئة لمّا كانت في المحلّ أى لما كانت لاتقوم بذاتها بل بمحلّها الشائعة هى فيه، **ففي نفسها افتقار إلى الشيوع فيه، فيبقى الافتقار** أى الى الشيوع فى المحلّ، **بقائها.** و إذا بقى الافتقار ببقائها **فلايتصوّر أن تقومَ بنفسها**، و إلا لما بقى الافتقار ببقائها، **و لا أن تنتقل** أى من محلّ إلى محلّ آخر، **فإنّها عند النقل تستقلّ**[1] **بالحركة**، إذ لايمكن انتقالها من محلّ إلى آخر إلا بحركة مستقيمة تستقل* بالقيام فيها، **و الجهات** أى و بالجهات الستّ، لأنّ كلّ متحرّك فما منه إلى جهة غير ما منه إلى أخرى؛ و لزوم الستّ منه لايخفى على الفَطن، **و الوجود** لاستحالة حركة المعدوم، لكونه غير مستقل بالقيام بنفسه، **فيلزمها** أى فيلزم الهيئة بسبب كونها موجودةً ذات جهات ستّ، **أبعاد ثلاثة** أى متقاطعة على زوايا قائمة، و كلّ ما كان كذلك فهو جسم. **فهي** أى فالهيئة، **جسم لا هيئة**، هذا خلف، لتباينهما على ما بيّن بقوله:

و الجسم[2] **هو جوهر يصحّ أن يكون مقصوداً بالإشارة** أى الحسيّة نحو أنّه هنا أو

---

١ و * ــ آ: ينتقل

٢ــ عرّفه المشائون بأنّه جوهر يمكن فيه فرض الأبعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قائمة. فالجوهر كالجنس، و إمكان فرض الأبعاد الثلاثة فصل يفصله عن المفارق، و التقاطع القائمي بفصله عن السطح الممكن فيه تقاطع الأبعاد الكثيرة لا على زوايا قائمة، كإخراج خطوط من نقطة، و أمّا على الزوايا القائمة فلا يتقاطع فيه إلا بعدان، إذ السطح له طول و عرض، فيتصوّر الطول خطّا و العرض آخر واقعا عليه فتحدث عن جنبيه زاويتان قائمتان. و تقاطع الثلاثة القائمة فمن خواصّ الجسم. و ستعرف أنّ الجوهر اعتباري لا يوجد فى الأعيان فعمومه عموم الأعراض دون الأجناس. فالتعريف رسم لا حدّ، فإنّه باللوازم الخاصّة لا بالمقوّمات. و التقاطع القائمي ليس لإخراج السطح أن يصدق عليه التعريف، فإنّ السطح من الأعراض الخارجة عن الجوهر، بل معناه أنّه لولا التقاطع القائمي

هنالك و هاهنا أو هناك و أمثال ذلك. و بهذا القيد خرج عن الحدّ الجواهر العقليّة، إذ لايمكن أن يُشار إليها بالإشارة الحسيّة بل بالعقليّة. **و ظاهر أنّه لايخلو عن طول و عرض و عُمق مّا. و الهيئة ليس فيها شيء من ذلك** أى من الأبعاد الثلاثة. **فهما متباينان** لايصدق شيء منهما على شيء ممّا يصدق عليه الآخر. و الحاصل أنّه لو انتقلت الهيئة لكانت جسماً، لكنّها ليست بجسم، فيستحيل أن ينتقل من محلّ إلى محلّ آخر.

فإن قيل: لانسلّم أنّ الهيئة لو انتقلت لكانت جسماً، لأنّ انتقالها عبارة عن أنّها تُعدم عن المحلّ الأوّل و تُوجَد فى الثانى.

أُجيب بأنّ الموجودة فى الثانى إن كانت غير المعدومة عن الأوّل فلا فائدة فيه. و إن كانت عينها فهو مبنىّ على إعادة المعدوم بعينه. و هى محال، لأنّه إذا اتّحد النوع و المحلّ فما له محلّ، فلا فارِق إلا الزمان. و إذا كان الزمان ممتنع العود فما تخصّص به كذلك أيضاً. فلو جاز إعادته مع زمانه[1] ــ مع أنّهما كانا موجودين من قبل ذلك ــ فيكون للزمان زمان. و هو محال.

لم يكن ما بعد الجوهر من القيود خاصّة للجسم الطبيعي؛ فإنّ السطح يشاركه فى ذلك، إذ لاتتقاطع فيه الثلاثة القائمة و تتقاطع فيه دونها.

و القدماء عرّفوه بأنّه الطويل العريض العميق. و مرادهم أنّ الجسم يتأتي أن تفرض فيه الأبعاد الثلاثة، كما يقال: إنّ الجسم هو المنقسم فى الاقطار، أي تتأتي قسمة. و حينئذ يرجع معناه إلى التعريف الأول بعد زيادة الجوهر ليخرج الجسم التعليمي المشارك له فى ذلك، إذ الجسم ليس بجسم بما فيه من الامتدادات الثلاثة بالفعل مثلا؛ فإنّ الشمعة إذا بدلنا امتداداتها بأخري، فليست جسمية الشمعة متبدّلة مع تبدل الامتدادات المخصوصة، فليست الامتدادات الموجودة بالفعل فى الجسم مقوّمة لحقيقة الجسم، بل هى عارضة له إمّا لازمة كالفلكيات أو مفارقة كالعنصريات.

و ليس هذا التعريف حدّاً لإهمال ذكر الجوهر الذى كالجنس و كون الامتدادات من العوارض. و الحقّ فى تعريفه ما ذكره فى الكتاب، و هو من المحسوسات المشاهدة الغنيّة عن التعريف فلا يحتاج الى التكلّفات المذكورة. (ش)

١ــ آ: – مع زمانه

فإن قيل أيضاً: لانسلّم أنّها لو انتقلت استقلّت[1] بالحركة، لجواز أن يكون الانتقال دفعيّاً آنياً.

قيل: إنّ الفطرة السليمة تشهد أنّ آن مفارقتها عن الأوّل غير آن حلولها فى الثانى. و إذ لم‌يجُز أن لايكون بينهما زمان، لاستحالة تتالى الآنات، فيكون بينهما زمان تستقلّ[2] الهيئة فيه بالحركة و غيرها ممّا ذكرناه.

و يمكن أن يجعل هذا الجواب دليلاً برأسه على استحالة الانتقال. و نظمه أن يقال: إنّها لو انتقلت استقلّت، للزوم قيامها بنفسها زماناً مّا، لكنّها لاتستقلّ بنفسها بل بمحلّها. و هذا الوجه يتمشّى فى الصور النوعيّة و الجسميّة على ما أثبتها المشّاؤون، للزوم استقلالها على تقدير انتقالها، و لايتمشّى فى استحالة انتقال الأعراض العقليّة، إذ لا آن و لا زمان ثمّة.

و اعلم أنّ الجسم يستغنى عن الإثبات، لوقوعه تحت الحواسّ، لا لكونه محسوساً فى ذاته، فإنّ الحسّ لايُدرك منه إلا الأعراض الغير الداخلة فى حقيقته كالبصر يدرك لونه و شكله و مقداره، و الشمّ ريحه، و الذوق طعمه، و السمع صوته، و اللمس كيفيّاته؛ لكن إذا أدّى الحسّ إلى العقل تلك الأعراض حَكَم العقل حينئذ بوجود الجسم، لأنّها لاتقوم إلا بجسم طبيعى، فهو محسوس من جهة عوارضه، معقول من جهة ذاته، و ليس بمحسوس صرف. و لهذا إذا خلا الجسم عن اللون كالهواء شُكّ فى وجوده حتّى زُعِمَ أنّه خلاً. و لوقوعه تحت الحواس عرّفه بأنّه جوهر يصحّ أن يكون مقصوداً بالإشارة الحسيّة. و فى أكثر النسخ يوجَد بدل قوله: "و الهيئة ليس فيها شيء من ذلك فهما متباينان" هذا: **و الأجسام لّما تشاركت في الجسميّة و فارقت في السواد و البياض، فهما زائدان على الجسميّة و الجوهريّة، فهما متباينان**[3] أى ما به الاشتراك و

١ـ آ: انتقلت

٢ـ آ: ينتقل

٣ـ قوله: «و الأجسام لّما تشاركت فى الجسميّة.... فهما متباينان»

ما به الافتراق متباينان.

و اعلم أنّ **الشيء** أى الموجود فى الأعيان ليصحّ قوله: **ينقسم إلى واجب و ممكن،** و إلا فالشيء المطلق ينقسم إليهما و إلى الممتنع كما عرفت من قبل. و لاعتماده على ما عرفتَ لم‌يُقيّد الشيء بالموجود فى الأعيان، لأنّه إن ترجّح وجوده على عدمه من نفسه فهو الواجب و إلا فهو الممكن،[1] و لهذا قال:

و الممكن لايترجّح وجوده على عدمه من نفسه. و إذ ليس الترجّح بنفسه فلابدّ من مرجّح، لاستحالة ترجّح أحد طرفى الممكن على الآخر لا لمرجّح، إذ لو ترجّح أحدهما على الآخر بنفسه لكان واجباً أو ممتنعاً، **فالترجّح بغيره.** و هو العلّة التامّة أعنى مجموع الأمور التى يتوقّف عليها الشيء، لا الناقصة و هى بعضها كالعلل الأربع: المادّيّة و الصوريّة و الفاعليّة و الغائية، و الشروط، و هى ما يغاير العلل الأربع من الأمور الوجوديّة و العدميّة التى يمتنع بعدمها الشيء و لايجب بوجودها؛ و إن كان قد يجب معها كالشرط الأخير و الصورة. و قد يكون بعض هذه تامّاً إذا لم‌يتوقّف

مجرّد الاشتراك فى أمر جامع و الافتراق بأمر مميّز لايلزم كونهما متبائنين فى الوجود و إلا لزم أن يكون البياض مركّباً فى الخارج من اللونين لون مشترك و لون مختصّ. و ليس كذلك و إلا لزم منه محالات فلابدّ فى بيان ذلك من إثبات أمر آخر ككون الجسمية طبيعة نوعية متحصّلة بذاتها أو كون هذه الأمور جايزة الانفكاك عنها مع بقائها بحالها ماهيّة و وجوداً.

١ـ قول الشارح العلاّمة (ره): «لأنّه إن ترجّح وجوده على عدمه»

الأولى فى هذا التقسيم أن يقال كما فى الشفاء: الموجود إمّا أن يكون ذاته مع قطع النظر عمّا عداه موجوداً أو لايكون كذلك. و الأوّل هو الواجب، إذ لانعنى به إلا ما يكون الوجود غير خارج عن قوام ذاته. و الثانى هو الممكن، إذ كلّ ما لايكون الشيء موصوفاً به فى مرتبة ذاته فهو عرضى له. و كلّ عرضي معلل إمّا به و إمّا بغيره، لكن وجود الشيء لايمكن أن يكون معللاً بذاته و إلا لزم تقدّم الوجود على نفسه و هو محال. فكلّ ممكن محتاج إلى غيره و هو علّته. و أمّا هذا التقسيم فلايتمّ إلا ببيان استحالة الأولوية الذاتية. و بيان ذلك لايخلو عن صعوبة.

المعلول علی غیره کما فی المجرّدات. و لاشتراك الأربع مع الشرط فی ما ذکرناه سُمّی الجمیع شرائط، و لم‌یُطلق العلّة إلا علی العلّة التامّة. و لهذا لم‌یُقیّد العلّة فی قوله: **فیترجّح وجوده بحضور علّته بالتامّة، و عدمه بعدم علّته، فیجب و یمتنع بغیره.**[١] و عند

١ـ قوله (قدّس سرّه): «فیجب و یمتنع بغیره»

إذ لو لم‌یجب وجوده بعلّته لکان إمّا باقیاً علی ما هو حاله بالنظر إلی ذاته من عدم رجحان أحد الطرفین له أو صار أحدهما أولی به من غیر أن یبلغ حدّ الوجوب. و الأوّل باطل و إلا لم‌یکن ما فرض علّةً علّة لعدم الفرق بین وجوده و عدمه. و الثانی أیضاً، لأنّ أولویة أحد الطرفین یستلزم مرجوحیة الطرف الآخر. و هو یستلزم امتناعه لاستحالة ترجیح المرجوح، و استحالته یستلزم وجوب الطرف الأولی، و قد فرض غیر واجب هذا خلف.

و من هذا البیان ظهر أنّ الممکن لایجوز أن یکون موجوداً من ذاته، إذ لو وجد فإمّا مع تساوی وجوده و عدمه لذاته و هو محال بدیهة، و إمّا بأن یترجّح وجوده من ذاته. و هو أیضا محال، إذ یلزم کون ما فرضناه ممکناً واجباً، لأنّ هذا الترجّح الذاتیّ إن بلغ حدّ الوجوب فذاك، و إن لم‌یبلغ و صار الوجود به أولی و صار العدم به مرجوحاً فکان ممتنعاً لذاته کما مرّ، فکان الوجود واجباً فکان المفروض غیر واجب واجباً لذاته هذا خلف.

و أورد علیه مناقضة و نقضاً بأنّا لانسلّم أنّ امتناع أحد الطرفین یستلزم وجوب الطرف الآخر، لجواز أن یکون کلا الطرفین ممتنعاً فی صورة التساوی کما فی ذات صورة الممکن.

و الجواب أنّ هذا المنع مکابرة، لأنّ المقدمة المذکورة برهانیّة ضروریة لایقبل المنع و إلا لزم ارتفاع النقیضین. و أمّا النقض بالممکن فغیر وارد لعدم تحقّق مادّة النقض، لأنّ التساوی فی نفس الأمر مستحیل کما علمت. و لیس معنی الممکن ما یتساوی له وجوده و عدمه فی نفس الأمر. کیف و هو إمّا موجود أو معدوم، و یستحیل انفکاکه عن الوجود و العدم جمیعاً، بل معنی الإمکان هو کون الشیء بحیث لایقتضی الوجود و لا العدم؛ أو کون الشیء بحیث إذا قطع النظر عن غیره لایکون موجوداً و لا معدوماً کما مرّ، فیکون اعتباراً عقلیاً.

قطع النظر عن حضور العلّة و عدمها لايكون واجباً و لا ممتنعاً لا لذاته لكونه ممكناً، و لا لغيره لقطع النظر عنه، و إن كان فى نفس الأمر لايخلو عن الوجوب أو الامتناع بالغير، لعدم خلوّه عن الوجود أو العدم؛ مع أنّه ما لم‌يجب بالغير لم‌يوجد، لأنّ نسبة وجود الممكن إليه مع وجود العلّة التامّة ليست بالامتناع لذاته و إلا لما كان ممكناً، و لا لغيره[1] و إلا لما كانت العلّة التامّة موجودةً، و لا بالإمكان و إلا كانت العلّة غير تامّة.

و إذا لم‌تكن النسبة بالامتناع و الإمكان كانت بالوجوب، فالممكن يجب عن علّته أوّلاً ثمّ يوجد ثانياً. فوجوبه يتقدّم على وجوده بالذات لا بالزمان. فكما أنّه ما لم‌يجب بالغير لايوجَد، كذلك ما لم‌يمتنع بالغير لايُعدَم.

و هو في حالتي وجوده و عدمه ممكن،[2] لأنّهما لايُخرجانه عن الإمكان لذاته. و لهذا يصدق عليه فى الحالتين أنّه ليس بضرورىّ الوجود لذاته و لا ضرورىّ العدم لذاته. فمن الوجوب ما هو بالذات، و منه ما هو بالغير، و كذا الامتناع. و الذى بالذات منهما هو المنافى للإمكان دون الذى بالغير.

فلو أخرجه الوجود إلى الوجوب كما ظنّ بعضهم، و صار إلى أنّ الممكن لايُتصوّر وجوده إلا فى الزمان المستقبل، لأنّ الوجود الحالىّ يُخرِجه إلى الوجوب، فيخرج بذلك عن الإمكان، **لأخرجه العدم إلى الامتناع** أى بعين ما ذكر فى الوجوب؛ **فلا ممكن**

و ليس معناه كونه يقتضى تساوى وجوده و عدمه أو كونه متساوى الوجود و العدم فى الواقع.

١ـ آ: بغيره

٢ـ قوله: «وجوده و عدمه ممكن»

ليس معنى كون الوجود ممكناً سيّما فى الإبداعيات الخارجة عن القوّة و الاستعداد أن يكون الإمكان ـ و هو لا ضرورة الوجود و العدمـ صفة له أو صادقة عليه بحسب حاله فى نفس الأمر بل معناه كونه بحيث إذا فرض مجرّداً عن علّة وجوده لم‌يكن موجوداً. فهذه صفة له بالقياس إلى حالة مفروضة له بخلاف الواجب سبحانه، فإنّه موجود أزلاً و إن قطع النظر عن جميع ما سواه.

أبداً،[١] لأنّه لايخلو عن الوجود أو العدم. و هما عن[٢] الوجوب أو الامتناع، لكنّه ليس كذلك، لأنّه كما أنّ ضرورة عدمه لعدم علّته غير منافية لإمكانه، كذلك ضرورة وجوده لوجود علّته غير منافية له أيضاً.

و ما توقّف على غيره، فعند عدم ذلك الغير لايوجَدُ، و إلا لما توقّف عليه، فله مدخل في وجوده أى فلذلك الغير مدخل فى وجوده أى وجود ما توقّف عليه. **و ما لغيره مدخل فى وجوده ممكن فى نفسه، فيمكن** أى ما توقّف على غيره، **في نفسه.**

و نعني بالعلّة أى التى يترجّح وجود الممكن بحضورها و هى التامّة على ما قلنا، **ما يجب بوجوده وجود شيء آخر بتّة دون تصوّر آخر،** بخلاف الناقصة على ما عرفت. **و يدخل فيها** أى فى العلّة التامّة، **الشرائط،** و قد عرفتها، **و زوال المانع؛ فإنّ المانع** كالأسطوانة المانعة عن هوىّ السقف مثلاً، **إن لم‌يَزَل يبقى الوجود** أى وجود الممكن، و هو الهوىّ هاهنا، **بالنسبة إلى ما يُفرض علّةً** أى للهوىّ و هى الطبيعة المحرّكة إلى السفل، **ممكناً و إلا لما تخلّف عنها. و إذا كانت نسبته** أى نسبة وجود الممكن، **إليه** أى إلى ما يفرض علّةً **إمكانيّةً دون ترجّح، فلا عليّة و لا معلوليّة** و إلا كانت نسبته إليه واجبةً كما بيّنّا.

و ليس هذا أى اعتبار الأمر العدمى كزوال المانع فى العليّة،[٣] **مصيراً إلى أنّ العدم**

١ـ قوله: «فلا ممكن ابداً»

قد علمت أنّ الإمكان الذاتى حالة عقلية، فإن أريد به أن لا شيء يوصف بالإمكان فى الخارج بمعنى عدم كون الإمكان صفة خارجيّة له فهو غير مستحيل بل متحقّق، لأنّ الأشياء الموجودة فى الخارج حالها بحسب الخارج: الوجود و الوجوب بل هى متحدة الذوات فى الخارج بالوجود و الوجوب. و إن أريد به أن لا شيء يوصف بالإمكان بمعنى عدم كونها بحيث إذا لاحظها العقل و فرضها منحازةً مجرّدة عن عللها وجدها متصفة بالوجود و الوجوب، فالحقّ خلافه و إلا لم‌يبق فرق بين الواجب بالذات و الممكن بالذات. هذا تحقيق المقام و ستعلم زيادة بصيرة عند مباحث الوجود.

٢ـ آ: عين

٣ـ خ ل: العلّة

يفعل شيئاً، إذ لا ذات له حتّى يفعل شيئاً، **بل معنى دخول العدم في العليّة أنّ العقل إذا لاحظ وجوب المعلول لمصادفه حاصلاً دون عدم المانع**، و هو واضح.

و **للعلّة على المعلول تقدّم عقلي لا زماني**[١] كما أشرنا إليه و يُسمّى التقدّم بالذات.

قد علمت أنّ الإمكان الذاتى حالة عقلية، فإن أريد به أن لا شىء يوصف بالإمكان فى الخارج بمعنى عدم كون الإمكان صفة خارجيّة له فهو غير مستحيل بل متحقّق، لأنّ الأشياء الموجودة فى الخارج حالها بحسب الخارج: الوجود و الوجوب بل هى متحدة الذوات فى الخارج بالوجود و الوجوب. و إن أريد به أن لا شىء يوصف بالإمكان بمعنى عدم كونها بحيث إذا لاحظها العقل و فرضها منحازةً مجرّدة عن عللها وجدها متصفة بالوجود و الوجوب، فالحقّ خلافه و إلا لم‌يبق فرق بين الواجب بالذات و الممكن بالذات. هذا تحقيق المقام و ستعلم زيادة بصيرة عند مباحث الوجود.

١ـ قوله: «و للعلة على المعلول تقدّم عقلىّ لا زمانىّ»

معنى هذا التقدّم كون أحد الشيئين بحيث يجب حيث لايجب الآخر، و الآخر لايجب إلا حيث يكون الأوّل قد وجب، فإنّ وجوب الثانى من وجوب الأوّل. و مرجع هذا التأخّر و الحدوث الذاتى و الإمكان الذاتى إلى شىء واحد. و هو غير التقدّم بالطبع. و هو كون أحدهما بحيث متى وجد كان الأوّل موجوداً و الأوّل يوجد حيث لايوجد الآخر سواء كان معه بالزمان أو لايكون.

و اعلم أنّ هاهنا قسمين آخرين غير الخمسة المشهورة و غير التقدّم بالماهية الذى أثبته بعض العلماء، و هو تقدّم أجزاء الماهية كالجنس و الفصل بحسب المعنى و المفهوم على نفس مفهوم الماهية مع قطع النظر عن وجودها:

أحدهما ما سمّيناه التقدّم بالحقّ و هو تقدّم طبقات الوجود الآخذة من الأوّل تعالى إلى أدنى الوجود بعضها على بعض، فإنّ للوجود نشئآت و أطوار، بعضها فوق بعض بالإحاطة و التقويم متفاوتة فى ذلك. و ليس تقدّم ما هو أشدّ حيطة و تقويماً و نفوذاً فى ما تحته على ما دونه مجرّد تقدّم بالفضيلة و الشرف فقط، و إن كان هذا متحقّقاً أيضاً، إذ لايلزم أن يكون الأشرف من شىء مقوّماً لما هو دونه و لا محيطاً به، و لا تقدّم بالذات و العلّية فقط و إن لم‌ينفكّ عن ذلك أيضاً، لأنّ ذلك فى الأمور المتبائنة ذاتاً و وجوداً بما هى كذلك، و لا

و **قد يكونان** أى العلّة و المعلول، **في الزمان معاً**. و ذلك إذا كانا زمانيّين. و لذلك قال: «قد يكونان كذلك» لأنّهما قد لايكونان كذلك كما فى المجرّدات. و كيف ما كان لايتخلّف وجود المعلول عن وجود العلّة التامّة زمانيين كانا أو لا. و منه يعلم أنّ تقدّمها ليس زمانيّاً. و **ذلك كالكسر مع الانكسار، فنقول: كُسِرَ فانكسر، دون العكس،** لاستحالة أن يقال: انكسر فكُسِرَ.

و **من التقدّم ما هو زماني،**[1] كتقدّم الأب على الابن. و هذا التقدّم ـ أى الذى

أيضاً بالوضع و المكان و لا بالرتبة و الزمان و هو ظاهر، بل هو تقدّم آخر يعرفه الراسخون فى علم التوحيد.

و ثانيهما التقدّم بالحقيقة و هو تقدّم وجود الشيء على ماهيته الموجودة به. و معناه كون الوجود ذا حقيقة بالذات و الماهية تابعة له عند التحليل العقلى كما سيجيء.

١ـ قوله: «و من التقدّم ما هو زمانىّ»

قال الشارح العلامة: «و هذا التقدّم الذى باعتبار الزمان بالطبع فى أجزاء الزمان إذ لايتقدّم بعضها على بعض بالزمان و إلا لكان للزمان زمان» و فيه نظر، فإنّ معنى هذا التقدّم كون الشيئين بحيث لايوجدان معاً سواء كان معروض التقدّم نفس أجزاء الزمان أو غيرها. و ليس من شرط المتقدّم أن يكون ما به التقدّم صفة زائدة عليه، بل جميع أنحاء التقدّم و التّأخر ـ سوى ما بحسب الوضع و الاعتبارـ لابدّ و أن ينتهى إلى ما هو بذاته متقدّم و ما هو بذاته متأخّر. فكلّ جزء من أجزاء الزمان متقدّم و تقدّم باعتبارين، إذ التقدّم إن أُريد به المعنى المصدرىّ الانتزاعى فهو متقدّم، و إن أُريد به ما يكون به الشيء متقدّماً فهو تقدّم بهذا المعنى، لأنّه ملاك التقدّم. و اشتمال أجزاء الزمان على نحو آخر من التقدّم ـ و هو بالطبع ـ لايدفع كونها متقدّمة و متأخّرة بهذا التقدّم و التأخّر الزمانيّين. فالتقدّم الزمانى إنّما هو باعتبار عدم اجتماعها، و التقدّم الذاتى باعتبار التوقف بينها. و ربّما اجتمعا فى شيء واحد كالعلة المعدّة، بل لأحد أن يقول: إنّ أجزاء الزمان لّما كانت متشابهة و متماثلة فى الماهية ـلأنّها متّصلة واحدةـ فليس بعضها أولى بالعلّيّة و الآخر بالمعلولية، فلا تقدّم لبعضها على بعض بالطبع بل بالزمان فقط.

باعتبار الزمان ـ بالطبع فى أجزاء الزمان، إذ لايتقدّم بعضها على بعض بالزمان، و إلا لكان للزمان زمان، و بالعرض فى الأشياء الزمانيّة.

و من التقدّم ما هو مكاني، كتقدّم الإمام على المأموم بالنسبة إلى المحراب، و تأخّره عنه بالنسبة إلى الباب إذا أخذناه مبدءاً. و منه يظهر جواز اجتماع التقدّم و التأخّر فى شيء واحد باعتبارين. و ذلك كتقدّم العلّة على المعلول بالذات و تأخّرها عنه بالرتبة الطبيعيّة إذا وقع الابتداء من جانب المعلول. فإن وقع الابتداء من جانب العلّة أيضاً كانت متقدّمة بالذات و الرتبة معاً. و بهذا يتبيّن أنّ هذه الأقسام قد يكون فيها تداخل.

أو وضعي كما في الأجرام، كتقدّم فلك زُحَل على فلك المشترى إذا جعلنا المحدّد مبدءاً، و بالعكس إذا جعلنا فلك القمر مبدءاً. و يُسمّيان التقدّم بالرتبة. و عُرّف

فإن قلت: هذا بعينه ينفى أن يكون تقدّم بعضها على بعض بحسب الزمان، لأنّ هذا التقدّم أيضاً كما قرّرت [س: أقررت] مقتضى ذوات تلك الأجزاء و إلا لكان للزمان زمان.

قلنا: نفس حقيقة الزمان عبارة عن هويّة اتصالية غير ثابتة بل متجدّدة. و كونها متشابهة الأجزاء يقتضى أن يكون لكلّ جزء من أجزائها حكم الانقضاء و التجدّد. و لانعنى بتقدّم أجزائها بعضها على بعض إلا هذا المعنى، لأنّ حقيقتها حقيقة التجدّد و التقضّى. و كلّ حقيقة هذا شأنها يكون بين أجزائها هذا النحو من الاختلاف. فالاختلاف فيها عين التشابه كما أنّ المعية الاتصالية فيها عين التقدّم و التأخّر بينها.

و بهذا يندفع الإشكال الذى وقع الإعياء فى حلّه لهم من جهة كون الإضافة حاصلة بينها بنسبة السابقية و المسبوقية، و المتضايفان يجب أن يكونا معاً فى درجة الوجود و التعقّل جميعاً، و أجزاء الزمان غير مجتمعة.

و ذلك الاندفاع بأن نقول: إنّ المعيّة لايتصوّر بين تلك الأجزاء إلا بنحو الانقضاء و التجدّد، كما أنّ المعيّة الوضعية لايتصوّر بين أجزاء المقدار المكانى إلا بأن يكون بعضها فى جانب و بعضها فى جانب آخر. و هذا فى الحقيقة ينشأ من ضعف وجود المتصلات الزمانية و المكانية و شوب وجودها بعدمها و ثباتها بتغيّرها و جمعيتها بفرقتها لكونها واقعة فى النأى عن منبع الوجود، فاحتفظ بذلك فإنّه لاتجده فى غير تآليفنا.

التقدّم بالرتبة بأنّه كون أحد الشيئين بالنسبة إلى مبدأ محدود أقرب من الآخر، و هو المتأخّر. و ليس تقدّم بعض أجزاء الزمان على بعض بالرتبة على ما ظنّ بل بالطبع، لما ستعلم من انتهاء الحوادث كلّها إلى الحركة الدوريّة، فتقدّم جزء منها مفروض على جزء آخر منها مفروض هو تقدّم بالطبع، فإنّه لولا الحركة من أ إلى ب ما صحّ الحركة من ب إلى ج؛ إذ كيف يتحرّك ممّا لم يصل إليه، فكذا مقدار هذه الحركة. و هو الزمان الذى لايزيد عليها في الأعيان. على أنّ الزمان و كذا الحركة شيء واحد لا أجزاء له في الحقيقة بغير الفرض، ليصدق على بعضها التقدّم و التأخّر.

أو شرفي بحسب صفات الأشرف، كتقدّم المعلّم على المتعلّم بحسب كثرة فضائله بالنسبة إلى المتعلّم.

و جزء العلّة قد يتقدّم زماناً كالخشب على الكرسيّ ـ و هو العلّة المادّيّة ـ و الواحد على الاثنين، **و قد يتقدّم تقدّماً عقليّاً** أى لا زمانيّاً كتقدّم صورة الكرسيّ ـ و هي العلّة الصوريّة ـ عليه، لأنّه ليس بالزمان لكون الشيء مع العلّة الصوريّة بالزمان بل بالطبع. و هو تقدّم كلّ ما يمتنع بعدمه الشيء و لايجب بوجوده وحده، فيتناول جميع أجزاء الشيء و شرائطه.

و منه يُعلَمُ أنّ تقدّم الجوهر على العرض بالطبع. و ليس تقدّم الواحد على الاثنين بالزمان، لأنّهما قد يكونان معاً بالزمان كتقدّم الواحد الأوّل على الاثنين المركّب منه و من الصادر الأوّل. و مع ذلك يُعقَلُ أنّ الواحد قبل الاثنين، فهو بالطبع. و اشترك ما بالطبع مع ما بالذات في تقدّم ذات شيء على ذات آخر، فإنّ العلّة يجب تقدّمها على المعلول بذاتها، سواء كانت تامّة و هي المتقدّمة بالذات، أو غير تامّة و هي المتقدّمة بالطبع.

و إطلاق لفظ المتقدّم على الباقي بالمجاز و العَرَض لا بالحقيقة و الذات،[1] فإنّ

١ـ قول الشارح العلامة: «و إطلاق لفظ المتقدّم على الباقي بالمجاز»

قد أخذ هذا من كتاب المطارحات (ص ٣٠٥) للشيخ (قدّس سرّه) حيث قال: «و نحن في هذا الكتاب خاصة قد بيّنا أنّ تقدّم الزمان على الزمان إنّما هو بالطبع لا غير» و ساق

المتقدّم بالزمان ليس التقدّم له بل لأجزاء الزمان المفروضة، فإنّا إذا قلنا: إنّ موسى أقدم من عيسى (عليهما السلام) فمعناه أنّ زمان موسى أقدم من زمان عيسى. فالتقدّم الحقيقى بين الزمانين، و هو بالطبع، لا بينَ الشخصين، اللهمّ إلا أن يكون للمتقدّم منهما مدخل فى وجود المتأخّر، و حينئذ يرجع إلى التقدّم بالطبع. و كذا فى التقدّم بالشرف يجوز أيضاً، إذ صاحب الفضيلة ربّما قُدّم فى الشروع فى الأمور أو فى منصب الجلوس، فيرجع إلى التقدّم الزمانى أو الرتبى الراجع إلى الزمانى أيضاً.

فإنّه إذا قيل: بغداد قبل البصرة، فهو بالنسبة إلى القاصد المنحَدر. و لا معنى لهذا التقدّم إلا أنّ زمان وصوله إلى بغداد قبل زمان وصوله إلى البصرة. و أمّا القاصد المصعِد فبالعكس. و ليس أحدهما قبل الآخر بذاته و لا بحسب حيّزه و مكانه، بل بحسب الزمان على الوجه المذكور. و منه يُعلم أنّ التقدّم ليس مقولاً على الخمسة بالتواطؤ و لا بالتشكيك، كما ظنّ بعضهم بل بالحقيقة و المجاز كما بيّنا.[1]

الكلام فى بيانه ثمّ قال: «و أمّا الرتبى الوضعى و إن كان ينسب إلى المكان فهو متعلق بالزمان أيضاً، و للزمان مدخل فيه، فإنّ همدان قبل بغداد لا بذاتهما بل بالنسبة إلى القاصد من خراسان إلى الحجاز. و معنى قولنا: يصل أوّلاً إلى همدان أنّ زمان وصوله إليها قبل زمان وصوله إلى بغداد». قال: «و أمّا بالشرف فهو إمّا فيه تجوّز أو اشتراك. أمّا التجوّز فباعتبار أنّ صاحب الفضيلة ربّما تقدّم فى المجالس أو فى الشروع فى الأمور. و يرجع حاصله إمّا إلى المكان أو إلى الزمان. و المكان أيضاً يرجع إلى الزمان فيرجع إلى ما سبق. و إن لم يكن كذا فيكون الوقوع على ما بالشرف و على غيره باشتراك الإسم» انتهى.

و فيه ما لايخفى من التعسّف، أمّا ما ذكره فى إرجاع التقدّم الزمانى إلى التقدّم بالطبع فقد علمت حاله ممّا سبق. و أمّا ما ذكره فى التقدّم بالشرف فإنّه ـ مع عدم جريانه فى غير الإنسان و كون التقدّم بالشرف جارياً فى غيره كثيراًـ يوجب أن يكون الأمور التى لها علاقة بأقسام التقدّم معدودة منها، فلا وجه لتخصيصه من بين تلك الأمور بجعله قسماً برأسه. ثمّ ما ذكره لايلزم إلا أن يكون لبعض أقسام التقدّم بالشرف تقدّم بالزمان. و ذلك لايبطل تقدّمه بالشرف لجواز اجتماع عدّة أقسام التقدّم فى شىء واحد.

١ـ قول الشارح: «ليس مقولاً على الخمسة بالتواطؤ و لا بالتشكيك»

اعلم أنّ القوم اختلفوا فى أنّ لفظ التقدّم على أقسامه هل هو واقع بالتواطؤ أم بالتشكيك أم بالحقيقة و المجاز؟ و أكثر المتأخّرين على أنّه واقع على الكلّ بمعنى واحد لا أنّه بالتشكيك. و عبارة الشيخ فى إلهيات الشفاء يدلّ على أنّ للكلّ معنى جامعاً مقولاً عليها بالتشكيك و أنّ القدر المشترك بين التقدّمات هو أن يكون للمتقدّم بما هو متقدّم شىء ليس للمتأخّر و لايكون ذلك الشىء للمتأخّر إلا و هو موجود للمتقدّم. فهذا المعنى مشترك بين الجميع على سبيل التشكيك، مثلاً فى التقدّم بالمكان ما هو أقرب إلى المبدأ المحدود يكون له أن يلى ذلك المبدأ حيث ليس يليه ما بعده، و ما بعده لايلى ذلك المبدأ إلا و قد وليه الأقرب. و فى الزمان كذلك أيضاً بالنسبة إلى الآن الحاضر. ثمّ نقل إلى أشياء أخر، فجعل الفائق و الفاضل و السابق أيضاً ـ و لو فى غير الفضل ـ مقدّماً، فجعل نفس المعنى كالمبدأ المحدود، فما كان له منه ما ليس للآخر، و ليس للآخر إلا ما لذلك الأوّل جعل متقدّماً فى ذلك الشىء.

و من هذا القبيل ما جعلوا المخدوم و الرئيس قبل بالنسبة إلى المرؤوس، فإنّ الاختيار يقع للرئيس و ليس للمرؤوس. و إنّما وقع للمرؤوس حيث وقع للرئيس أوّلاً فيتحرّك باختيار الرئيس. ثمّ نقلوا ذلك إلى ما يكون هذا الاعتبار بالقياس إلى الوجود فجعلوا الشىء الذى يكون له الوجود أوّلاً و إن لميكن للثانى و الثانى لايكون له الوجود إلا و قد كان للأوّل متقدّماً على الآخر مثل الواحد بالقياس إلى الكثير. ثمّ نقل منه إلى حصول الوجود من جهة أخرى [ن: أقوى] بأن يكون شيئان وجود أحدهما من الآخر و وجود ذلك الآخر ليس منه بل من نفسه أو من ثالث، فله من الأوّل وجوب الوجود الذى ليس له من ذاته كحركة اليد بالنسبة إلى حركة المفتاح بل له من ذاته الإمكان، فإنّ الأوّل يكون متقدّماً بالوجود على الثانى.

ثمّ لايخفى أنّ المعنى الذى فيه التفاوت فى كلّ من الأقسام مخالف. و هذا يدلّ على أنّ إطلاق التقدّم على الجميع ليس بالاشتراك اللفظى لوجود القدر المشترك المعنوى فيها، و لا بالتجوّز و التشابه لوجود معانى مختلفة من هذا الباب فيها. مثلاً فى التقدّم بالطبع المعنى الذى باعتباره يحصل التفاوت ـ و هو ملاك التقدّم ـ هو نفس الوجود، فإنّ الواحد من حيث أنّه يمكن وجوده بدون الكثير و لايمكن وجود الكثير إلا و قد صار الواحد موجوداً

و إذا عرفتَ أنّ المتقدّم على خمسة أقسام: بالذات و بالزمان و بالرتبة و بالشرف و بالطبع، عرفتَ أنّ المتأخّر كذلك، و أمثلته عين أمثلة المتقدّم. و كذلك المعيّة على خمسة أقسام، أمّا بالزمان فظاهر كالعلة مع المعلول، و ذلك فى غير المفارقات، لأنّها غير زمانيّة. و أمّا بالذات فكمعلولى علّة واحدة. و بالطبع كالمتكافئين فى لزوم الوجود من غير أن يكون أحدهما سبباً لوجود الآخر كالضعف و النصف مثلاً. و بالوضع كمأمومين فى صفّ واحد. و بالشرف كمتعلّمين عند معلّم. و الجسمان لايصحّ بينهما[1] المعيّة المكانيّة من جميع الوجوه، لاستحالة اجتماعهما فى مكان واحد.

و **هاهنا** أى و فى هذا المقام، **أمر آخر يجب** أن يذكر فى المقدّمة، و هو وجوب تناهى السلاسل المجتمعة الآحاد المرتّبة ترتيباً مّا، **لأنّه يُبتنى عليه بعض ما نحن بسبيله**، كما ابتنى على غيره ممّا ذكره فى المقدّمة، و لهذا قال: «آخَر».

و **اعلم انّ كلّ سلسلة فيها ترتيب ـ أيّ ترتيب كان** أى سواء كان وضعياً كما فى الأجسام أو طبيعيّاً كما فى العلل و المعلولات و نحوها من الصفات و الموصوفات المترتّبة الموجودة معاً، ـ **و آحادها مجتمعة يجب فيها النهاية**.

أوّلاً مقدّم على الكثير. فأصل الوجود هناك ملاك التقدّم، و فى المتقدّم بالعلّية هو الوجود باعتبار وجوبه و تأكّده لا باعتبار أصله. و قد مرّ فى المتقدّم بالرتبة القرب من المبدأ المحدود، و فى المتقدّم بالشرف زيادة المعنى الذى به الفضيلة، و فى المتقدّم بالزمان أجزاء الزمان بحسب المعنى و الانقضاء.

و ظنّ بعض الناس أنّه يقع على الكلّ بالاشتراك. و الشيخ (قدّس سرّه) على أنّه يقع على البعض بمعنى واحد و بالنسبة إلى بعض آخر بالاشتراك أو بالتجوز. أمّا الحقيقى فهو ما بالذات و ما بالطبع و أمّا المجازى ففى البواقى كمّا مرّ.

و قال بعض العلماء: «إنّ جميع أصناف التقدّم اشتركت فى أنّه يوجد للمتقدّم الأمر الذى به التقدّم أولى من المتأخّر» و هو يؤيّد ما ذكرناه. و أورد عليه أنّ ما ذكره غير جار فى التقدّم الزمانى، إذ لا أولوية لأجزاء الزمان بعضها بالنسبة إلى بعض. و قد علمت حقيقة الحال فيه.

١ـ آ: فيهما

و بالقيد الأوّل خرج ما لا ترتيب فيه كالنفوس الناطقة المفارقة،[1] و بالثانى ما لايجتمع آحاده و إن كانت مترتّبةً كالحوادث التى لا أوّل لها من كلّ حادث إلى الأزل، إذ لاتجب النهاية فى مثلها. و معنى كون الشيء غير متناه أنّ أىّ قدر و مبلغ أخذتَ منه وجدتَ قدراً و مَبلغاً آخر خارجاً عنه من غير حاجة إلى عود القدر للمتّصل[2] و المبلغ للمنفصل[3].

١ـ قال الشارح «و بالقيد الأوّل خرج ما لا ترتيب فيه كالنفوس الناطقة»

و اعلم أنّ كلّ كثير لايخلو عن ترتّب مّا باعتبار عروض العدد له، فإنّ كلّ مرتبة من العدد يزيد على ما تحته بواحد فما ينقص عن تلك المرتبة بواحد يتقدّم عليها فى الوجود. و هو أيضاً يزيد على ما تحته بواحد، فما تحته يتقدّم عليه فى الوجود و هكذا. فمعروض الكثرة المتناهية و غير المتناهية و إن لم‌يكن ترتّب بين آحادها لذواتها لكن يحصل فيها ترتّب باعتبار عارضها التى هى مراتب الأعداد، مثلاً معروض العشرة بما هو معروض العشرة متوقّف على معروض التسعة بما هو معروض التسعة و هكذا إلى الواحد. فمعروض العدد الغير المتناهى ثبت فيه ترتيب، فيجرى فى بيان استحالته البراهين المذكورة فى المترتّبات المجتمعة، فلاتكون النفوس الناطقة المفارقة غير متناهية العدد؛ اللهم إلا أن يقال: إنّ العدد من الأمور الاعتبارية و ليست لها صورة فى الأعيان، و الترتيب فيه فرع وجوده أو اعتبار العقل إيّاه اعتباراً تفصيلياً. و اعتبار العقل تنقطع لعدم اقتداره على ملاحظة الغير المتناهى تفصيلاً، إذ لايكفى فى ما لا وجود له فى الخارج ملاحظة العقل إيّاه إجمالاً لإجراء البراهين. و هذا بخلاف ما له وجود و ترتيب مع قطع النظر عن تحصيل الذهن إيّاه، إذ يكفى فيه ملاحظة آحاده إجمالاً بأن نفرض كلّ جزء من سلسلة مع جزء آخر منها كما فى برهان التضايف و الحيثيات أو من سلسلة أخرى كما فى برهان التطبيق. و لو توقّف على ملاحظة الآحاد بالتفصيل لم‌يتمّ شيء من البراهين على تقدير الترتيب أيضاً أو يقال: إنّ العدد لايتوقّف على عدد يكون أقلّ منه بواحد بل يتوقّف ابتداء على كلّ واحد واحد من الوحدات التى يتألّف منها كما حقّقه الشيخ فى إلهيات الشفاء.

٢ـ آ: المتصل

٣ـ آ: المنفصل

و إنّما لم‌يجب فيهما التناهي، إذ لا سبيل لهذين البرهانين فيهما، فإنّ كلّ ما ليس آحاده موجودةً معاً و ليس له ترتيب فلا مجموع له داخل في الوجود، إذ كلّ مجموع بعض أفراده معدوم، فهو من حيث هو ذلك المجموع معدوم. و كلّ أفراد لا ارتباط لبعضها بالبعض فلايحصل منها مجموع وحداني يمكن تطبيق بعضه على بعض، لعدم الترتيب. و إذ ذاك فيستحيل التطبيق و المقابلة بين آحاد الجملتين و لايتمّ البرهان. و لهذا وجب اعتبار الشرطين معاً. **فإنّ كلّ واحد من السلسلة بينه و بين أيّ واحد كان، إن كان عدداً**[1] **غير متناه، فيلزم أن يكون** أي غير المتناهي، **منحصراً بين حاصرين بالترتيب.** و هما الواحدان الواقعان في الترتيب مفروضاً بينهما غير المتناهي. **و هو محال،** و ذلك ظاهر. **و إن لم‌يكن فيها** أي في السلسلة، **اثنان ليس بينهما لايتناهى فما من واحد،** و في أكثر النسخ:"فما من أحد" أي من آحاد السلسلة، **إلا و بينه و بين أيّ واحد كان ممّا في السلسلة أعداد متناهية، فالكلّ يجب فيها النهاية.**

و ليس هذا هو الحكم على الكلّ المجموعي بما حكم به على كلّ واحد فيكذب، كما لو قيل: إذا كان بين كلّ واحد و واحد دون الذراع فالكلّ دون الذراع، لأنّه كاذب لتناول كلّ واحد و واحد الآحادَ على الترتيب. و إذ ذاك فلايلزم أن يكون الكلّ دون الذراع، بل قد يكون كذلك و قد يكون ذراعاً أو أكثر، بل هو الحكم على أنّه إذا كان ما بين كلّ واحد و أيّ واحد دون الذراع، فالكلّ دون الذراع. و هو حقّ،

١ـ س، ك: عدد

قد علمت أنّ الإمكان الذاتي حالة عقلية، فإن أريد به أن لا شيء يوصف بالإمكان في الخارج بمعنى عدم كون الإمكان صفة خارجيّة له فهو غير مستحيل بل متحقّق، لأنّ الأشياء الموجودة في الخارج حالها بحسب الخارج: الوجود و الوجوب بل هي متحدة الذوات في الخارج بالوجود و الوجوب. و إن أريد به أن لا شيء يوصف بالإمكان بمعنى عدم كونها بحيث إذا لاحظها العقل و فرضها منحازةً مجرّدة عن عللها وجدها متصفة بالوجود و الوجوب، فالحقّ خلافه و إلا لم‌يبق فرق بين الواجب بالذات و الممكن بالذات. هذا تحقيق المقام و ستعلم زيادة بصيرة عند مباحث الوجود.

لعدم تناول كلّ واحد و أيّ واحد الآحادَ على الترتيب. و إنّما يتناول ما بين أيّ واحد و أيّ واحد كان من الأعداد أو الحيثيات المستغرقة لعديم النهاية، سواء قربت أو بعدت، اشتملت على أخواتها أو لم‌تشتمل. و لهذا يصدق أنّه إذا كان ما بين أيّة حيثيّة و أيّة حيثيّة أو بين أيّ عدد و أيّ عدد متناهياً كان الكلّ متناهياً.

و **هذا البرهان في الأجسام أيضاً متوجّه** أي و هذا البرهان يتوجّه فى الأجسام أيضاً أى فى بيان تناهيها، لأنّ اللاتناهى إمّا أن يكون فى أجسام مختلفة أو فى جسم واحد، **فنفرض فيها** أى فى الأجسام، **سلسلة من حيثيّات مختلفة**؛ و ذلك إذا كان اللاتناهى فى جسم واحد، فإنّ هذا لايتمشّى فيه إلا بفرض حيثيّات على ما ذكرنا، و لهذا يسمّى برهان الحيثيّات، **أو أجسام مختلفة**؛ و ذلك إذا كان اللاتناهى فيها، **فيطّرد فيها البرهان** على الوجه الذى قرّره فى الأعداد إذا أقيمت فى الأجسام المختلفة أو الحيثيّات المفروضة فى الجسم الواحد مقام الأعداد.

و **أيضاً لك** أى برهان آخر على تناهى السلسلة المفروضة يعنى برهان التطبيق المشهور مع أدنى تصرّف فيه على ما لايخفى، و هو **أن تفرض عدم قدر متناه من وسط السلسلة تأخذه كأنّه ما كان، و طرفاه من السلسلة متّصل أحدهما بالآخر حتّى** لايبقى فرجة و ثلمة بين قسمى السلسلة الغير المتناهيين[1] و يحصل سلسلة واحدة غير متناهية، **تأخذ هكذا مرّة** أى تأخذ السلسلة محذوفاً عنها هذا القدر مرّة، **و مع القدر المفروض عدمه مرّة أخرى كأنّهما سلسلتان، و تطبّق إحديهما على الأخرى في الوهم**، إن كان اللاّتناهي فى جسم أو بُعد واحد، و إن كان فى أجسام مختلفة أو حيثيّات كذلك فعلى ما أشار إليه بقوله: **أو تجعل عدد كلّ واحد مقابلاً لعدد الآخر في العقل إن كان من الأعداد** أي مما فيه تعدد كالأجسام و الحيثيّات المختلفتين، **فلابدّ من التفاوت. و ليس في الوسط، لأنّا أوصلنا** و سددنا الثلمة، **فيجب في الطرف، فيقف الناقص على طرف، و الزائد يزيد عليه بالمتناهي**، و هو ذلك القدر المحذوف. **و ما زاد على المتناهي بمتناه فهو متناه**، فالسلسلتان متناهيتان، و قد فرضنا أنّهما ليستا كذلك،

١ـ س: الغير المتناهى

هذا خلف محال.

و به أي و ببرهان التطبيق، **يتبيّن تناهي الأبعاد بأسرها** أي سواء كانت جسمانيّة أو قائمة بأنفسها عند من يقول بها و نحو ذلك، **و العلل و المعلولات و غيرهما** كالموصوفات و الصفات المترتّبة. و لايخفى ما في هذين البرهانين من المنع.

حكومة

[الاعتبارات العقلية]

في نزاع بين أتباع المشّائين الذاهبين إلى أنّ وجود الماهيّات زائد عليها في الأذهان و الأعيان و بين مخالفيهم الصائرين إلى أنّه يزيد عليها في الأذهان لا في الأعيان.

الوجود يقع بمعنى واحد[1] **و مفهوم واحد على السواد و الجوهر و الإنسان و الفرس، فهو معنى معقول أعمّ من كلّ واحد. و كذا مفهوم الماهيّة مطلقاً و الشيئية و الحقيقة و الذات على الإطلاق** أي و كذا يقع كلّ من الأربعة مطلقاً كالماهيّة من حيث هي، لا مقيّداً كماهية فلان أو بهمان. و قِس عليها إطلاق الثلاثة الباقية على كلّ من المذكورات. فكلّ من الأربعة معنى معقول أعمّ من كلّ من المذكورات.

فندّعي[2] **أنّ هذه المحمولات**، و في أكثر النسخ: "أنّ هذه محمولات" **عقليّة صرفة**[1] أي

١ـ قوله (قدّس سرّه): «الوجود يقع بمعنى واحد»

هذه الدعوى أي كون مفهوم الوجود مشتركاً بين الموجودات قريب من الأوّليات، فإنّ العقل يجد بين موجود و موجود من المناسبة و المشابهة ما لايجد مثلها بين موجود و معدوم. و ليست هذه المناسبة لأجل كونها متّحدة في الإسم حتّى لو فرضنا أنّه وضع لطائفة من الموجودات و المعدومات إسم واحد و لم‌يوضع بين الموجودات إسم واحد لم‌نجد هذه المناسبة بينهما كما نجد بين هذه. و من الشّواهد أنّ رجلاً لو ذكر قصيدة و جعل قافية جميع أبياته لفظ الوجود لحكموا بأنّ القافية مكرّرة بخلاف ما لو جعل قافيتها لفظ العين مثلاً. و لولا أنّ العلم الضروري حاصل بأنّ المفهوم من لفظ الوجود واحد في الكلّ لما حكموا بالتكرير في أحدهما دون الآخر.

٢ـ س: فيدعى

لا وجود لها إلا فى الأذهان، بمعنى أنّها تكون زائدة على الماهيّات التى تُحمَل عليها فى الأذهان، لا فى الأعيان فإنّها لو لم‌تكن كذلك فإمّا أن تكونَ زائدة عليها فى الأذهان و الأعيان معاً، أو غير زائدة عليها أصلاً حتى يكون وجود السواد مثلاً هو نفس السواد.

١ـ قوله: «أنّ هذه المحمولات عقلية صرفة»

لو كان الوجود مفهوماً ذهنيّاً صرفاً بحيث لايحازيه أمر فى الخارج لايكون له منشأ انتزاع أىّ أمر عينىّ يكون مصداقاً لحمله و مطابقاً له لما كان وقوعه على الموجودات بالتشكيك الأشدىّ و غيره كما بين الجوهر و العرض، و الأقدمى و عدمه كما بين العلّة و المعلول، و الأولوى و خلافه كما بين الوجود الذى لا سبب له و الوجود الذى له سبب. و عند المشّائين إنّ المتقدّم و المتأخّر و كذا الأشدّ و الأضعف كالمقوّمين للوجودات. فالوجود الواقع فى كلّ مرتبة من مراتب العلّة و المعلول وقوعه فيها مقوّم له. و هم إذا قالوا إنّ العقل مثلاً متقدّم بالطبع على النفس أو الهيولى و الصورة متقدّمتان على الجسم فليس مرادهم أنّ ماهية شىء منها متقدّمة على ماهية الآخر، إذ لا علاقة بين ماهية و ماهية من حيث كلّ واحدة منهما هى هى، فإنّ كلّ ماهية كلّية إذا نظرت إليها من حيث هى هى لم‌تجد فيها اقتضاء التقدّم و لا التأخّر و لا العلّية و لا المعلولية و إلا لكان مفهومها من مقولة المضاف لصدق حدّ المضاف و تعريفه عليها. و هو ماهية كلّية إذا عقلت عقل معها معنى آخر. و الوجود ليس كذلك، إذ ليست صورته إلا هوية عينية. و الذى يقع من الهويات الوجودية فى الذهن أمر مشترك انتزاعى هو حكاية عنها، إذ البرهان قائم على أنّ تعقّل الوجود العينى لايمكن بالعلم الذهنى الارتسامى و إلا يلزم انقلاب الحقيقة. و ليس الوجود الخاص العينى كالماهية الموجودة التى يمكن انتزاع صورتها و معناها من وجودها الخارجىّ إلى وجودها الذهنى. و بالجملة العلم الحصولى بالشىء عبارة عن حصول صورته من حدّ العين إلى حدّ الذهن. و هذا إنّما يتصوّر فى ما له ماهية غير الوجود ليتبدّل عليه الوجود و يكون تارة فى العين و تارة فى العقل. و أمّا الذى هو نفس الوجود العينى و الهوية العينية فلايتصوّر فيه ذلك.

و الثانى[1] باطل لقوله: **فإنّ الوجود إن كان عبارة عن مجرّد السواد[2] ما كان بمعنى**

١ـ ج: التالى

٢ـ قوله: «فإنّ الوجود إن كان عبارة عن مجرّد السواد»

اعلم أنّ الوجود يطلق بالاشتراك الصناعى بين المعنيين: أحدهما الأمر الانتزاعى النسبى. و هو عبارة عن موجودية الشىء بالمعنى المصدرى و يقال له الوجود الإثباتى. و لا شكّ أنّه من المحمولات العقلية و أنّه مشترك بين الماهيات. و ثانيهما ما به الحصول و الذى يطرد به العدم عن الشىء و قيل إنّه خير محض مؤثّر عند الكلّ. و ليس هو أمراً عاماً و لا كليّاً طبيعياً و إن كان حقيقة واحدة. و ليس اشتراكه بين الموجودات كاشتراك الكلّى بين أفراده بل على نحو آخر لايعلمه إلا الراسخون.

فإذا تقرّر هذا فنقول: كون وجود السواد غيره عند القائلين بتحقّق أعيان الوجودات ليس معناه أنّ للسواد وجوداً و لوجوده وجوداً آخر يزيد عليه. و كذا كون وجود السواد عين السواد عندهم ليس معناه أنّ المفهوم من أحدهما نفس المفهوم من الآخر حتّى لم‌يكن فرق بين أن يقال السواد موجود أو يقال السواد سواد، بل المراد أنّ هذا النحو من الوجود العينى متّحد مع مفهوم السواد بمعنى أنّ ما [س: السواد] فى الخارج أمر بسيط يحمل عليه أنّه موجود و أنّه سواد. و كلاهما مفهومان كليّان يحملان على الموجود العينى. و الموجود من البياض أيضاً فى الخارج أمر عينى بسيط يحمل عليه أنّه موجود و أنّه بياض. فالسواد و البياض مشتركان فى أوّل كلّ من المفهومين و يختص كلّ منهما بواحد من الآخرين. فبقى الكلام فى أنّ الموجود فى الخارج من السواد مثلاً هل هو بإزاء المعنى الأوّل أو ما هو بإزاء المعنى الثانى، إذ لايمكن أن يكون محمولات متعدّدة بعضها على بعض و يكون كلّ منها موجوداً متأصّلاً و إلا لما أمكن حمل بعضها على بعض بل المتحدان فى الوجود لابدّ و أن يكون أحدهما حقيقياً و الآخر اعتباراً عقلياً. بقى الكلام فى أنّ مفهوم الوجود هل هو أولى بأن يكون ذا حقيقة أو مفهوم غيره كماهية السواد و البياض و غيرهما.

و الحقّ عندنا أنّ مفهوم الموجود أولى بأن يكون ذا حقيقة من مفهوم غيره فلاجرم حكموا بأنّ وجود السواد موجود بالذات و ماهية السواد متّحدة به و موجودة بالعرض لا بالذات. و أمّا قولكم إنّ الموجود لو كان متّحداً بالسواد و كذا بالبياض لزم كون البياض

واحد يقع على البياض و عليه و على الجوهر. و بطلان التالى يدلّ على بطلان المقدّم. و منه يُعرف أن الوجود ليس عبارة عن البياض و الجوهر و غيرهما من الماهيّات، و أنّ الماهيّة و الشيئية و الحقيقة و الذات ليس شىء مّا منها عبارةً عن شىء[1] من الماهيّات، و أنّه إذا لم‌يكن الوجود عبارةً عن شىء من الماهيّات ـ و هو صادق عليها ـ فيكون أعمّ من كلّ منها.

و أمّا بطلان الأوّل فلقوله: **فإذا أخذَ** أى الوجود، **معنى أعمّ من الجوهريّة مثلاً** و زائداً عليها فى الأعيان، **فإمّا أن يكون حالاً[2] في الجوهر قائماً به أو مستقلاً بنفسه،** لأنّ كلّ موجود فى الأعيان إمّا جوهر أو عرض. **فإن كان مستقلاً بنفسه فلايوصَف به الجوهر،[3] إذ نسبتُه[4]** أى نسبة الوجود على تقدير كونه جوهراً **إليه** أى إلى الجوهر الذى وصف به، **و إلى غيره سواء** لتساوى نسبة الوجود إلى الجوهر و العرض. فلو وُصِفَ به الجوهر لَوصف به العرض، و لو وُصِفَ به العرض لزم قيام الجوهر بالعرض، لقيام الصفة بالموصوف، و كون الصفة ـ و هى الوجود ـ جوهراً بالعرض. هذا على تقدير كون الوجود قائماً بنفسه.

و إن كان في الجوهر فلا شكّ أنّه يكون، و فى أكثر النسخ: "فلا شكّ و أن يكون"

متّحداً بالسواد فيه مغالطة منشأها أخذ المتحد مع الشىء فى الوجود كما فى الحمل المتعارف مكان المتّحد معه فى المعنى و المفهوم كما فى الحمل الذاتى الأوّلى، و قد مرّ الفرق بينهما.

١ـ س: البياض و الجوهر و غيرهما

٢ـ ج: حاصلاً

٣ـ آ: + لأنّ الجوهر لا يكون صفة الماهية سيما الجوهر

٤ـ قوله: «فإن كان مستقلاً بنفسه فلايوصف به الجوهر»

الحقّ أنّ اتصاف الجوهر بالوجود بمعنى اتّحاده معه و حمله عليه، فإنّ معنى الجوهر متحد مع نحو من أنحاء الوجود. و ليس اتّصافه به بمعنى قيام الوجود به بل وجود الجوهر نفس الجوهر فى العين و زائد عليه فى التصوّر. و كذا وجود العرض نفس العرض فى العين و زائد عليه فى التصوّر. و كذا وجود كلّ شىء عينه فى الخارج و غيره فى التحليل العقلى.

حاصلاً له، و الحصول هو الوجود. فالوجود إذا كان حاصلاً فهو موجود،[1] لأنّ كلّ حاصل موجود، و كلّ موجود له وجود، فللوجود وجود إلى غير النهاية.

فإن قيل: هذا إنّما يلزم لو لم‌يكن الوجود و كونه موجوداً واحداً. و إليه أشار بقوله: **فإن أخذَ كونُه** أى كون الوجود، **موجوداً أنّه عبارةٌ عن نفس الوجود؛**[2]

١ـ قوله: «فالوجود إذا كان حاصلاً فهو موجود»

لقائل أن يقول فى دفعه: إنّ الوجود ليس بموجود، فإنّه لايوصف الشىء بنفسه كما لايقال فى العرف أنّ البياض أبيض، فغاية الأمر أنّ الوجود ليس بذى وجود كما أنّ البياض ليس بذى بياض. و كونه معدوماً بهذا المعنى لايوجب اتصاف الشىء بنقيضه عند صدقه عليه، لأنّ نقيض الوجود هو العدم و اللاوجود لا المعدوم و اللاموجود.

أو يقول الوجود موجود و كونه وجوداً هو بعينه كونه موجوداً. و هو بعينه موجودية الشىء فى الأعيان لا أنّ له وجوداً آخر بل هو الموجود من حيث هو موجود. و الذى يكون لغيره منه ـو هو أن يوصف بأنّه موجودـ يكون له فى ذاته. و هو نفس ذاته كما أنّ التقدّم و التأخّر لمّا كان فى ما بين الأشياء الزمانية بالزمان كانا فى ما بين أجزائه بالذات من غير افتقار إلى زمان آخر.

فإن قيل: فيكون كلّ وجود واجباً، إذ لا معنى للواجب سوى ما يكون تحقّقه بنفسه؛

قلنا: معنى وجود الواجب بنفسه أنّه مقتضى ذاته من غير احتياج إلى فاعل يجعله أو قابل يقبله. و معنى تحقّق الوجود بنفسه أنّه إذا حصل إمّا بذاته أو بفاعل لم‌يفتقر تحقّقه إلى وجود آخر يقوم به أو يتحد به، بخلاف غير الوجود فإنّه إنّما يتحقّق بعد تأثير الفاعل بوجوده و اتّصافه لا بنفسه.

و الحكماء إذا قالوا كذا موجود لم‌يريدوا بمجرّد ذلك أن يكون الوجود زائداً عليه بل قد يكون و قد لايكون، كالوجود الواجبى المجرّد عن الماهية. فكون الوجود ذا ماهية إنّما يعلم ببيان و برهان غير نفس كونه موجوداً. فمفهوم الموجود مشترك عندهم بين القسمين.

٢ـ قوله: «فإن أخذ كونه موجوداً أنّه عبارة عن نفس الوجود»

مفهوم الوجود أمر واحد مشترك بين الوجودات و الماهيات مقول على الكلّ بمعنى واحد، لأنّ معناه ما ثبت له الوجود إلا أنّ مصداق هذا المفهوم و مطابقه يكون مختلفاً. ففى

الوجود العينى مصداق ذلك المعنى هو ذاته بذاته، و فى غيره كونه متّحداً بالوجود أو قائماً به، كما أنّ مفهوم الأبيض يصدق على العارض و المعروض و المركّب منهما بمعنى واحد. و هو ما ثبت له البياض لكن منشأ الحمل فى كلّ منها يختلف. و كذا مفهوم الكلّى يصدق بالاشتراك المعنوىّ على المنطقى و الطبيعى و العقلى لكن فى بعضها بالذات و فى بعضها بالعرض. و نظير ذلك قول الشيخ فى إلهيات الشفاء(ص٣٤٤): «إنّ واجب الوجود قد يعقل نفس واجب الوجود كالواحد قد يعقل نفس الواحد، و قد يعقل من ذلك أنّ ماهيّة مّا إنسان مثلاً أو جوهر آخر من الجواهر ذلك الإنسان هو واجب الوجود، كما أنّه قد يعقل من الواحد أنّه ماء أو إنسان و هو واحد». قال: «ففرق إذن بين ماهية يعرض لها الوجود أو الواحد و بين الوجود و الواحد من حيث هو موجود و واحد». و قال أيضاً فى التعليقات: «إذا سئل هل الوجود موجود أو ليس بموجود فالجواب أنّه موجود بمعنى أنّ الوجود حقيقته أنّه موجود، فإنّ الوجود هو الموجودية».

ثمّ نقول: لو لم يكن للوجود أفراد حقيقية لما اتّصف بلوازم الماهيات المتخالفة الذوات أو متخالفة المراتب لكنّه متّصف بها، لأنه متّصف بالغنى و الحاجة كما فى الوجود الواجبى و الوجود الممكنى. و لا شكّ أنّ الغنى و الحاجة من لوازم الماهيات. و كذا يتّصف بالتقدّم و التأخّر و الأشديّة و الضعف، و هذه كلّها من صفات الموجودات. و حينئذ لابدّ و أن يكون فى كلّ من الموجودات أمر وراء الحصّة من مفهوم الوجود و وراء الماهية الموجودة و إلا لما كانت الوجودات متخالفة الماهيات كما عليه المشاؤون أو متخالفة المراتب كما رآه طائفة أخرى، إذ الكلّى مطلقاً بالقياس إلى حصصه نوع.

و أمّا قول القائل: لو كانت للوجود أفراد فى الماهيات سوى الحصص لكان ثبوت فرد الوجود للماهية فرعاً على وجودها، ضرورة أنّ ثبوت الشىء لآخر فرع على ثبوته ذلك الآخر، فيكون للماهية وجود قبل وجودها؛

فغير مستقيم لعدم خصوصية هذا الكلام بكون الوجود ذا فرد بل منشأه اتصاف الماهية بالوجود سواء كان له أفراد أو لم‌يكن له إلا الحصص.

و تحقيق ذلك أنّ الوجود نفس ثبوت الماهية لا ثبوت شىء للماهية حتى يكون فرع ثبوت الماهية. و الجمهور حيث غفلوا عن هذه الدقيقة تراهم تارة يخصّصون القائدة الكلّية

قلنا: إن كان كما أخذتم **فلايكون الوجود** أي صدقه و حمله، **على الوجود و على غيره بمعنى واحد، إذ مفهومه في الأشياء أنّه شيء له الوجود، و في نفس الوجود أنّه هو الوجود. و نحن لانطلق على الجميع إلا بمعنى واحد.** و إذ ذاك فلابدّ من أخذ كون الوجود موجوداً كما فى سائر الأشياء، و هو أنّه شىء له الوجود، و يلزم أن يكون للوجود وجود إلى غير النهاية كما قلنا:

ثمّ نقول أى فى بيان أنّ مفهوم الموجود غير مفهوم الوجود: **إن كان السواد معدوماً فوجوده ليس بحاصل،**[1] **فليس وجوده بموجود، إذ وجوده أيضاً معدوم. فإذا عقلنا الوجود و حكمنا بأنّه ليس بموجود فمفهوم الوجود غير مفهوم الموجود. ثمّ إذا قلنا: وُجِدَ السواد الذي كان قد أخذناه معدوماً، و كان وجوده غير حاصل، ثمّ حصل وجوده، فحصول الوجود غيره** أى غير الوجود، مع أنّ الحصول هو الوجود، **فللوجود**

القائلة بالفرعية، و تارة ينتقلون عنها إلى الاستلزام، و تارة ينكرون ثبوت الوجود لا ذهناً و لا عيناً و يقولون إنّ الماهية لها اتّحاد بمفهوم الوجود، و هو أمر بسيط يعبّر عنه فى الفارسية بـ"هست" و مرادفاته و ليس له مبدأ أصلاً عنده لا فى الذهن و لا فى الخارج إلى غير ذلك من التعسّفات.

١ـ قوله: «إن كان السواد معدوماً فوجوده ليس بحاصل»

كلّ ما له معنى غير الوجود فيمكن انفكاكه عن الوجود و الحكم عليه بأنّه معدوم. فمعنى كون السواد معدوماً إذا أشير إلى نفس ماهية السواد أنّه لم يحصل فى الخارج أو لم يتّحد مع حقيقة الوجود العينى. و أمّا ما هو عين حقيقة الوجود أو نحو من أنحائه فلايمكن تصوّره إلا بصريح المشاهدة. و عند المشاهدة لايمكن الحكم عليه بأنّه ليس بحاصل لأنّه نفس ما به الحصول، كما لايمكن الحكم على الإنسان باللاإنسان أو بسلب الإنسانيّة عنه. و إنّك إذا قلت وجود السواد غير حاصل له فمفاده قولك إنّ السواد غير موجود أى غير متّحد مع طبيعته فى الخارج، لأنّ وجود السواد غير موجود فى نفسه. فقد تصوّرت معنى السواد و تصوّرت مفهوم الموجود العقليّ و حكمت بسلب اتصاف السواد بمبدأ هذا المحمول العقلي.

وجود و يعود الكلام إلى وجود الوجود،[1] **فيذهب إلى غير النهاية. و الصفات المترتّبة الغير المتناهية اجتماعها محال،** لما عرفت من استحالته، فما أدّى إليه- و هو كون الوجود زائداً على الماهية فى الأعيان - يكون محالاً.

و يمكن أن يقال: إنّما مثّل بفرض معدوم موجوداً، تنبيهاً على أنّ الحوادث توجَد. و لو زاد وجود الوجود على نفس الوجود لما حدث حادث فى زمان إلا و يحدث قبله فيه ما لايتناهى، إذ لايحصل الوجود للشيء إلا و أن يوجِد الفاعلُ وجود وجوده أوّلاً و هكذا صاعداً إلى غير نهاية. و المتوقّف على ما لايتناهى مترتّباً غير حاصل بعدُ أن يحصل أبداً. فلو زاد لما حدث حادث، و المقدّم كالتالى باطل، فالوجود غير زائد عيناً.

وجه آخر
في أنّ الوجود غير زائد على الماهية في الأعيان

و هو وجه إلزامى و هو أنّ هؤلاء- و هم أتباع المشّائين- استدلّوا على أنّ الوجود زائد على الماهية فى الأعيان بأنّا نعقل الماهية دون الوجود، إذ ربّما شككنا فى وجودها بعد تعقّلها. و كلّ أمرين يعقل أحدهما دون الآخر، فهما متغايران فى الأعيان لا متّحدان فيها، فالوجود مغاير للماهية و زائد عليها فى الأعيان.

و مخالفوهم ألزموهم بعين هذه الحجّة بأن قالوا: الوجود غير زائد على الماهيّة فى الأعيان و إلا لزم التسلسل، للزوم كون وجود الوجود زائداً عليه بعين ما ذكرتم، لأنّها قد نفهم الوجود كوجود العنقاء مثلاً و نشكّ هل هو فى الأعيان حاصل أم لا. و لو اتّحد الوجودان- أعنى وجود العنقاء و وجود وجوده- لامتنع تعقّل أحد

١ـ قوله: «فللوجود وجود و يعود الكلام»

قد علمت أنّ موجودية غير الوجود بانضمام الوجود إليه أو اتحاده به أو انتسابه إليه، و موجودية الوجود بنفسه كما فى كثير من مبادى المشتقات، فإنّ أبيضيّة البياض بنفسه و أبيضيّة الجسم بانضمام البياض إليه.

الوجودين مع الشكّ فی الآخر، كما ذكرتم فی أصل الماهيّة و وجودها. ثمّ يعود الكلام إلى وجود وجود الوجود متسلسلاً إلى غير النهاية مترتّباً موجوداً معاً، و هو محال.

فإن قيل: وجود الوجود غير زائد عليه، لأنّه لا ذات له وراء الوجود، فذاته نفس الوجود، فهو بذاته موجود، و غيره من الماهيّات به موجود، كما أنّ الزمان بذاته يتقدّم و يتأخّر، و غيره من الأشياء به يتقدّم و يتأخّر.

قلنا: كما دلّ تعقّل الماهية مع الشكّ فی وجودها على زيادة الوجود عليها، كذلك يدلّ تعقّل الوجود المضاف إلى الماهيّة مع الشكّ فی وجود ذلك الوجود على زيادة الوجود على الوجود الأصلی. و إلى ما ذكرنا أشار بقوله:

هو أنّ مخالفي هؤلاء ـ أتباع المشّائين ـ فَهِموا الوجود و شكّوا في أنّه هل هو في الأعيان حاصل أم لا؟ كما كان في أصل الماهيّة عند أتباع المشّائين حيث فهموها و شكّوا فی وجودها، **فيكون للوجود وجود** آخر زائد عليه، كما كان للماهيّة زائداً عليها عندهم، **و يلزم التسلسل**. و هو فی الحقيقة نقض إجمالی. و نظمه أن يقال: لو صحّ ما ذكرتم من الدليل لزم التسلسل الممتنع، و التالی باطل، فالمتقدّم مثله.

و تبيّن بهذا أی بهذا البيان، **أنّه ليس في الوجود ما عين ماهيّته الوجود**، كالواجب لذاته على ما ذهب إليه المشّاؤون، **فإنّا بعد أن نتصوّر مفهومه** أی مفهوم ما عين ماهيّته الوجود، **قد نشكّ في أنّه هل له الوجود**[1] أی الحصول فی الخارج أم لا.

١ـ قوله: «قد نشكّ فی أنّه هل له الوجود»

هذا الوجه سواء أورد نقضاً لحجة المشّائين على كون الوجود زائداً على الماهية أو أورد استدلالاً على أن ليس فی الوجود ما عين ذاته الوجود، مندفع بالفرق بين الوجود و غيره بأنّ حقيقة الوجود أو الموجود كنهه لايمكن أن يتصوّر فی الذهن. و ما حصل فی الذهن من حقيقة الوجود أو الموجود هو مفهوم انتزاعيّ مصدری أو مفهوم المشتق منه. و هو وجه من وجوهه، و تعقّل وجه الشیء لايوجب تعقّل حقيقته بالكنه. فلايلزم ممّا ذكره المصنّف إلا كون الوجود العينی مغايراً لهذا المفهوم العقلی. و لميدع أحد منهم أنّ هذا المفهوم عين ما هو حقيقة الوجود إلا بمعنی أنّ ما هو حقيقة الوجود مطابق لهذا المفهوم و مصداق للحكم به عليه بنفس ذاته.

و عند هذا نقول: الوجود المشكوك لايخلو إمّا أن يكون عين المتصوّر المعلوم أو غيره. و هما باطلان، لأنّه إن كان عينه فيكون المشكوك عين المعلوم، و هو ظاهر الفساد، و لهذا لم‌يتعرّض له. و إن كان غيره **فيكون له وجود زائد** أى على الوجود الأوّل[1] الذى هو نفس الماهيّة، **و يتسلسل** كما مرّ تقريره غير مرّة، و هذا محال. و هو إنّما لزم من فرض ما عين ماهيّته الوجود، فليس فى الوجود مثله.

و لمّا زيّف الحجّة التى هى معتمد القائلين بأنّ للوجود صورةً فى الأعيان زائدةً على الماهيّة المتّصفة به، بنقضها إجمالاً و باستلزامها خلاف مذهبهم، أتبعها بما يدلّ على بطلان تلك المقالة فى نفس الأمر، تنبيهاً على أنّه لايلزم من إفساد حجّةِ مذهبٍ ثبوتُ ما يناقض ذلك المذهب، لجواز أن يكون المذهب حقّاً، و الاحتجاج عليه فاسداً. و لذلك لم‌يقتنع بنقض حجّتهم و قال:

وجه آخر

أى دالّ على بطلان مذهبهم، **هو أنّه إذا كان الوجود للماهيّة** أى وصفا للماهيّة و زائداً عليها فى الأعيان على ما هو الفرض، **فله نسبة إليها** أى الى الماهية، **و للنسبة وجود**[2] أى حصول و ثبوت فى الخارج على ما هو زعم المشّائين، **و لوجود النسبة نسبة إليها** أى إلى النسبة، **و قد يتسلسل** أى وجودات النسب **إلى غير النهاية**، و هو

١ـ س: و الأوّل

٢ـ قوله: «فله نسبة إليها و للنسبة وجود»

و جوابه أنّ هذه النسبة غير موجودة فى الخارج، إنّما الموجود فى الخارج أمر واحد من غير تركيب فيه من الجزئين و نسبة بينهما أو بين عارض و معروض إلا أنّ للعقل أن يحلّل الموجود العينى إلى حقيقة الوجود و معنى آخر هو المسمّى بالماهية، و ينسب أحدهما إلى الآخر. فحصول النسبة بين الماهية و الوجود إنّما يتحقّق فى الذهن دون الخارج لاتحادهما فيه. ثمّ إذا عاد النظر إلى وجود هذه النسبة العقلية و ماهيتها بعد تحليل العقل إيّاهما حصل نسبة أخرى. و الكلام فيه كالكلام فى الأوّل لكن مثل هذا التسلسل ـ لكونه فى الأمور الاعتبارية ـ ينقطع بانقطاع اعتبار العقل إيّاها.

محال نشأ من أخذ الوجود زائداً على الماهيّة عيناً، فالوجود غير زائد عليها عيناً بل ذهناً.

وجه آخر

هو أنّ الوجود إذا كان حاصلاً في الأعيان و ليس بجوهر،[1] إذ الوجود يصحّ أن يكون صفةً للماهيّات، و لا شيء من الجوهر كذلك، فلا شيء من الوجود بجوهر بهذا الدليل إن سلّمت الكبرى و إلا بإجماع المتنازعين. **فتعيّن أن يكون هيئةً في الشيء** أى عرضاً فيه، لأنّ الممكن الموجود إمّا جوهر أو عرض. فإذا لم يكن جوهراً تعيّن أن يكون عرضاً. و إذا كان عرضاً فلايخلو حصوله من أن يكون قبل محلّه بالذات أو معه أو بعده. و الأقسام الثلاثة باطلة، فكذا كون الوجود زائداً. و إليه الإشارة بقوله:

فلايحصل مستقلاً ثمّ يحصل محلّه فيوجد قبل محلّه و إلا لايكون عرضاً، لاستحالة وجود العرض دون المحلّ، و قد فرض كذلك، هذا خلف. **و لا أن يحصل محلّه معه، إذ يوجد مع الوجود لا بالوجود،** إذ على هذا التقدير يوجدُ أى المحلّ مع الوجود لا به. **و هو محال،** لأنّ المحلّ يوجد بالوجود لا معه، و إلا لزم أن يكون للماهيّة وجود آخر غير الذى كلامنا فيه، و هو محال. **و لا أنيحصل بعد محلّه، و هو ظاهر،** لاستلزامه كون الماهيّة موجودةً قبل وجودها، فيتقدّم الوجود على نفسه، أو يكون قبل الوجود وجود آخر، فيعود الكلام إلى وجود الوجود متسلسلاً إلى غير النهاية، و هما

١ـ قوله (قدس سرّه): «إنّ الوجود إذا كان حاصلاً فى الأعيان و ليس بجوهر»

قد مرّت الإشارة إلى أنّ حقيقة الوجود ليس بجوهر و لا عرض، لأنّهما من المعانى الكلّية و المفهومات العقلية. و الوجود ليس له ماهية كليّة لكن الماهيات متحدة بأنحاء الوجودات. فوجود الجوهر جوهر لا بجوهرية أخرى، و كذا وجود العرض عرض لا بعرضية أخرى، و كذا وجود الإنسان مثلاً، فإنّ ما فى الخارج من الإنسان هو أمر واحد يصدق عليه أنّه موجود و أنّه كذا و كذا. فهو بحسب الضرب الأوّل حقيقة من حقائق الوجود و نحو من أنحائه، و بحسب الضرب الثانى ماهية من الماهيات التى يمكن حصولها تارة فى العقل و يعرضها الكلّية و تارةً فى الخارج و يعرضها التشخّص.

باطلان، فکذا ما أدّی إلیهما.

و أیضاً إذا کان الوجود في الأعیان زائداً علی الجوهر فهو قائم بالجوهر،[1] لکونه معنی من المعانی التی یوصف بها الجوهر و استحالة وصف الشیء بما لیس قائماً به. **فیکون کیفیّة عند المشّائین لأنّه هیئة** أی لأنّ الوجود هیئة أی عرض، و هو بمنزلة الجنس للأعراض، **قارّة** أی یوجد أجزاؤها معاً بخلاف الزمان و الحرکة و أن یفعل و أن ینفعل؛ **لایحتاج في تصوّرها إلی اعتبار تجزّئ** بخلاف الکمّ، **و إضافة إلی أمر خارج** أی عنها و عن محلّها بخلاف الستّة الباقیة من الأعراض، و کلّ ما کان کذلك فهو کیفیّة،**کما ذکروا في حدّ الکیفیّة** أی من أنّها هیئة کما ذکرنا. **و قد حکموا مطلقاً أنّ المحلّ یتقدّم علی العرض من الکیفیات و غیرها، فیتقدّم الموجود علی الوجود. و ذلك ممتنع،** لاستلزامه تقدّم الوجود علی نفسه أو أن یکون قبل الوجود وجود آخر إلی آخر ما قرّرنا.

ثمّ لایکون الوجود أعمّ الأشیاء مطلقاً علی ما هو المشهور و الحقّ المتّفق علیه بین المتنازعین، **بل الکیفیّة و العرضیّة أعمّ منه** أی من الوجود **من وجه،** لانقسام الکیفیة إلی الوجود و غیره و کذا العرضیّة.

و أیضاً إذا کان أی الوجود **عرضاً فهو قائم بالمحلّ**[2]. **و معنی أنّه قائم بالمحلّ، أنّه موجود بالمحلّ مفتقر،** و فی أکثر النسخ:"فیفتقر" **في تحقّقه** أی فی وجوده الخارجی **إلیه،**

١ـ قوله: «و أیضاً إذا کان فی الأعیان زائداً علی الجوهر»

زیادة الوجود علی الجوهر مثلاً لیست موجبة لقیامه بالجوهر، لأنّ معنی هذه الزیادة کون مفهوم الوجود عرضیاً للماهیة، کما أنّ مفهوم الحیوان عرضی للماشی و لیس قائماً به، فلایلزم من ذلك کون الوجود عرضاً حتّی یکون کیفاً أو غیره. علی أنّك قد علمت أنّ هذه الزیادة فی التصوّر لا فی الوجود. و ستعلم کیفیة اتصاف الماهیة بمطلق الوجود فی التصوّر.

٢ـ قوله: « أیضاً إذا کان عرضا فهو قائم»

قد علمت ما فیه فتذکّر.

لكون محلّ العرض من مقوّمات وجوده. و **لا شكّ أنّ المحلّ موجود بالوجود فدار القيام**، لأنّ كلّ واحد من الوجود و محلّه موجود بالآخر، فيقوم كلّ واحد منهما بالآخر و دار القيام. و **هو محال**، لاستلزامه تقدّم الشيء على نفسه و على المتقدّم عليه. و هذا المحال إنّما لزم[1] من كون الوجود ذا هويّة عينيّة، فنقيضه حقّ.

و **من احتجّ في كون الوجود زائداً في الأعيان بأنّ الماهيّة إن لم ينضمّ إليها من العلّة أمر فهي على العدم** ـ لبقائها على ما كانت ـ و **إن انضمّ إليها أمر هو الوجود كان ذلك الوجود حاصلاً لها في الخارج،** و هو المطلوب ـ و إنّما لم يذكر هذا القسم لظهوره ـ **أخطأ، فإنّه يفرض ماهيّة ثمّ يضمّ إليها وجوداً**. و هو خطأ، لأنّ الوجود أمر اعتبارى لا هويّة له فى الأعيان ليفيده الفاعل، بل الذى يفيده الفاعل هو نفس الماهيّة على ما قال:

و **الخصم يقول: نفس الماهيّة العينيّة من الفاعل**[2] لا وجودها كما زعمتم. **على أنّ**

١ـ س: يلزم

٢ـ قوله: «و الخصم يقول نفس الماهية العينيّة من الفاعل»

الماهية العينيّة مركّب عند العقل من الماهية و كونها عينيّة. فأثر الفاعل إمّا نفس الماهية أو كونها عينيّة، لكن الأوّل لايصلح أن تكون للفاعل فيه تأثير، لأنّ نفس الماهية قد يتصوّر قبل تأثير الفاعل و بعده و يحكم عليها بأنّها هى هى. و هى من حيث هى هى لا موجودة و لا معدومة و لا مجعولة و لا لامجعولة، فبقى أنّ تأثير الفاعل إنّما هو فى كونها عينيّة. و ذلك لايمكن إلا بإفادة الفاعل أمراً زائداً على الماهية. و هو المعنى عندهم بالوجود.

و أمّا قوله: (قدّس سرّه) «على أنّ الكلام يعود إلى نفس الوجود الزائد فى أنّه هل أفاده الفاعل شيئاً آخر أو هو كما كان» فالجواب أنّ الوجود هو نفس الكينونة الخارجية التى أفادها الفاعل لا شىء آخر. و ليس له حصول قبل إفادة الفاعل و لا مع قطع النظر عن إفادته إيّاه كحال الماهية المتصوّرة فى حدّ نفسها مع قطع النظر عن غيرها. فحقيقة كلّ وجود يقتضى لذاته الارتباط إلى فاعله المقوّم إيّاه بخلاف الماهية، فإنّها لذاتها لاتقتضى

التعلّق و الارتباط بغيرها الذى هو فاعل وجودها إلا من حيث الوجود. فالفقر و الحاجة من خواصّ الوجود المعلول، كما أنّ الغنا من خواصّ الوجود الذى لا علّة له.

و من الإشكالات القوية الواردة على عينيّة أفراد الوجود ما ذكره المصنّف فى كتاب التلويحات(ص ٢٣) و هو قوله: «إن كان الوجود فى الأعيان صفة للماهية فهى قابلة إمّا أن تكون موجودة بعده فحصل الوجود مستقلاً دونها فلا قابليّة و لا صفتيّة، أو قبله فهى قبل الوجود موجودة، أو معه فالماهية موجودة مع الوجود لا بالوجود فلها وجود آخر. و أقسام التّالى باطلة كلّها فالمقدّم كذلك».

و الجواب عنه باختيار أنّ الماهية مع الوجود فى الأعيان. و ما به المعية نفس الوجود الذى هى به موجودة بدون الافتقار إلى وجود آخر، كما أنّ المعية الزمانية الحاصلة بين الحركة و الزمان الذى حصلت فيه إنّما كانت بنفس ذلك الزمان بلا اعتبار زمان آخر حتى يكون للزمان زمان إلى لا نهاية. ثمّ إنّ اتصاف الماهية بالوجود أمر عقلى ليس كاتّصاف الموضوع بسائر الصفات القائمة به حتى يكون للماهية وجود و لوجودها وجود آخر، ثمّ يتّصف أحدهما بالآخر، بل ما فى نفس الأمر واحد بلا تقدّم بينهما و لا تأخّر و لا معيّة أيضاً بالمعنى المذكور، و اتّصافها به فى العقل.

و تفصيل هذا الكلام ما ذكره بعض المحقّقين (شرح الإشارات٣/ ٢٤٥) من أنّه «إذا صدر عن المبدأ وجود كان لذلك الوجود هوية مغائرة للأوّل. و مفهوم كونه صادراً عنه غير مفهوم كونه ذا هوية. فإذن هاهنا أمران معقولان: أحدهما الأمر الصادر عن الأوّل و هو المسمّى بالوجود. و الثانى هو الهوية اللازمة لذلك الوجود و هو المسمّى بالماهية. فهى من حيث الوجود تابعة لذلك الوجود، لأنّ المبدأ الأوّل لو لم‌يفعل شيئاً لم‌يكن ماهية أصلاً لكن من حيث العقل يكون الوجود تابعاً لها لكونه صفة لها» انتهى.

فالحقّ أنّ الماهية متّحدة مع الوجود فى الواقع نوعاً من الاتّحاد بمعنى أنّ الوجود الخارجى يصدق عليه أنّه موجود و أنّه كذا و كذا مثل إنسان أو فرس لكن العقل إذا حلّله شيئين حكم بتقدّم أحدهما بحسب الواقع و هو الوجود، لأنّه الأصل فى الصدور عن الجاعل، و الماهية متّحدة معه محمولة عليه فى مرتبة ذاته لا كالعرضى المتأخّر عن الماهية فى الوجود، و يتقدّم الآخر بحسب الذهن و هى الماهية لأنّها الأصل فى الأحكام الذهنية. و

الكلام يعود إلى نفس الوجود الزائد أى على الماهيّة عيناً **المفروض أنّه الذى أفاده الفاعل، في أنّه هل أفاده** أى هل أفاد الوجود المفروض، **الفاعل شيئاً آخر هو الوجود، أو هو كما كان.** فإن لم‌يُفد الفاعل للوجود وجوداً آخر فهو كما كان على العدم، و إن أفاده شيئاً هو الوجود لزم أن يكون للوجود وجود آخر إلى غير النهاية.

فإن قيل: إنّ الفاعل إنّما أفاد نفس الوجود لا وجود الوجود.

قلنا: و كذلك الفاعل إنّما أفاد نفس الماهية لا وجودها الذى هو أمر اعتبارى.

و إن قيل: الذى أفاده الفاعل هو الوجوب دون الوجود.

قلنا: الكلام يعود إلى الوجوب كما عاد إلى الوجود، فإنّ فاعل الوجوب إن لم‌يفده شيئاً فهو على العدم، و إن أفاد أمراً عاد إليه الكلام.

و اعلم أنّ أتباع المشّائين قالوا:[1] **إنّا نعقل الإنسان دون الوجود و لانعقله دون نسبة**

بالجملة مغائرة الماهية للوجود و اتّصافها به أمر عقلى ثابت فى الذهن لا فى الخارج و إن كانت الماهية فى الذهن أيضاً غير منفكّة عن مطلق الوجود، إذ الكون فى العقل أيضاً وجود عقلى كما أنّ الكون فى الخارج وجود خارجىّ، لكنّ العقل من شأنه أن يأخذ الماهية و يلاحظها وحدها من غير ملاحظة شىء من الوجودين و يصفها به.

فإن قلت: هذه الملاحظة أيضاً نحو من أنحاء وجود الماهية. فالماهية كيف يتّصف بهذا النحو من الوجود أو بالمطلق الشامل له مع مراعاة قاعدة الفرعية فى الاتّصاف؟

قلنا: لهذه الملاحظة اعتباران: أحدهما اعتبار كونها تجريد الماهية عن جميع أنحاء الوجود. و ثانيهما اعتبار كونها نحواً من أنحاء الوجود. فالماهية بأحد الاعتبارين موصوفة بالوجود، و بالآخر مخلوطة به غير موصوفة به، و هذا دقيق. على أنّ لنا مندوحة عن هذه الكلفة حيث قرّرنا أنّ الوجود نفس ثبوت الماهية لا ثبوت شىء للماهية حتّى يتفرّع على ثبوتها، و كان إطلاق لفظ الاتصاف على الارتباط الذى بين الماهية و الوجود على ضرب من التوسّع أو الاشتراك، فإنّ اتصاف الماهية بالوجود من قبيل اتصاف البسائط بالذاتيات لاتحادها به.

١ـ قوله: «و اعلم أنّ أتباع المشّائين قالوا انّا نعقل»

الحيوانيّة، و كذا دون نسبة غيرها من أجزاء الإنسان إليه. و على هذا لايكون الوجود جزء الإنسان و لا ذاته، و إلا لما أمكن تعقّل الإنسان دون تعقّل الوجود، بل زائداً عليه فى الأعيان، و هو المطلوب. و هذا و إن أمكن دفعه بأنّه لايلزم من كون الوجود ليس جزء الإنسان و لا ذاته أن يكون زائداً عليه فى الأعيان، لجواز أن يكون زائداً عليه فى الأذهان، لكنّه ما دفعه بهذا الوجه بل بوجه آخر، لاشتمال الكلام على تناقض من حقّه أن يُتعجّب منه، و لذلك قال:

و العجب أنّ نسبة الحيوانيّة إلى الإنسانيّة ليس معناها إلا كونها موجودةً فيه، إمّا في الذهن أو في العين. فوضعوا في نسبة الحيوانيّة إلى الإنسانيّة وجودين: أحدهما للحيوانيّة التي فيه، و الثاني لما يلزم من وجود الإنسانيّة حتى يوجد فيها شيء.

لايخفى أنّ للموجودات كالإنسان و غيره شيئيّتين: شيئة الوجود و شيئية الماهية. و كلّ منهما قد يكون بسيطاً و قد يكون مركّباً، فإنّ أجزاء الشيء قد يكون أجزاءاً لوجوده كالمادة و الصورة الخارجيّتين مثل وجود الإنسان العينى المركّب من وجود البدن و وجود النفس و كالمادّة و الصورة الذهنيّتين [ن: العقليين] مثل وجود الإنسان الذهنى المركّب من الحيوان المأخوذ بشرط لا شيء و الناطق المأخوذ بشرط لا شيء، و قد يكون أجزاءاً لماهيته و معناه مع قطع النظر عن الوجود و العدم كماهية الإنسان المتقوّم بحسب معناه من الحيوان و الناطق مطلقين. فقوله: «نسبة الحيوانية إلى الإنسانيّة ليس معناها إلا كونها موجودة» غير مسلّم بل الذى ذكره إنّما يصحّ إذا اعتبر العقل وجود الإنسان على الوجه التفصيلى المركّب من وجود الحيوانية و وجود الناطقية. و هذا لايناقض قولهم: إنّا نعقل الإنسان دون الوجود، أى قد نعقله دون اعتبار الوجود. و حينئذٍ لاينفكّ عن اعتبار معنى الحيوانية دون اعتبار وجودها. و هكذا فى لوازم الماهيات، فإنّ معنى الأربعة يلزمها معنى الزوجية كما أنّ وجود الأربعة يستلزم وجود الزوجية. و الفرق بين مقوّمات الماهية و لوازمها بالتقدّم على الماهية و التأخّر عنها. و هذا التقدّم و التأخّر ليس بالوجود بل بالمعنى و المفهوم.

و قد أشار الشارح العلامة إلى هذا المقصد بقوله:« لايلزم من اقتضاء كون الحيوان فى الإنسان وجودهما أن لايمكن تعقّل الإنسان دون وجوده على ما لايخفى».

و بيان التناقض أنّهم لّما سلّموا أنّه لايمكن تعقّل الإنسان دون نسبة الحيوانيّة إليه، لكن نسبة الحيوانية إلى الإنسان لايمكن أن تتصوّر بدون وجودهما، لأنّ معنى هذه النسبة كون الحيوانيّة فى الإنسان، مع أنّ كون الشىء فى الشىء يقتضى وجودهما، لاستحالة كون المعدوم فى المعدوم. فإذن لايمكنُ تعقّل الإنسان دون وجوده، و قد قالوا: إنّه يُمكن، هذا خلف محال. و فيه نظر، إذ لايلزم من اقتضاء كون الحيوان فى الإنسان وجودهما أن لايمكن تعقّل الإنسان دون وجوده على ما لايخفى.

ثمّ إنّ بعض أتباع المشّائين بنوا كلّ أمرهم في الإلهيات على الوجود، لأنّ موضوع الإلهى عندهم هو الوجود، و كذا حقيقة الواجب الذى هو المبدأ لجميع الماهيّات الممكنة و وجوداتها العرضيّة، لكنّ الوجود يقال على معان مختلفة اشتركت كلّها فى أنّها اعتبارات عقليّة أضيفت إلى الماهيّات الخارجيّة كالنسب و الروابط و الذوات، على ما قال:

و الوجود قد يقال على النسب إلى الأشياء،[1] كنسبة الشىء إلى الزمان و المكان

١ـ قوله: «و الوجود قد يقال على النسب»

الوجود لكون مفهومه أشمل المفهومات صدقاً و حقيقته أشمل الحقائق تحقّقاً و انبساطاً يعرض لكل شىء حتى الأعدام و الملكات و الإضافات لكن لبعضها بالأصالة و لبعضها بالتبعية، و فى بعضها أقوى و أشدّ فى بعضها أضعف و أنقص. و أقوى الوجودات الخارجية الوجود الذى لا سبب له، و أضعفها وجود الهيولى، و أضعف منه وجود النسب و الروابط، لأنّها تابعة فى الحصول للأشياء التى لها تأصّل فى الوجود. فقولنا: "الشىء موجود فى البيت" معناه له وجود، و لوجوده نسبة إلى البيت لكن وجود نسبته غير وجوده فى نفسه. و كذا القياس فى نظائره من الأمثلة. و كون بعض أفراد الوجود عقلية أو ناقصة شبيهة بالعدم لايوجب كون حقيقة الوجود اعتبارية عقلية محضة كالإمكان و الشيئية و نظائرهما.

و أمّا قوله: «فلفظة الوجود مع لفظة "فى" فى الكلّ بمعنى واحد» فليس كذلك بل الوجود فى بعضها من باب الأين و فى بعضها من باب متى و فى بعضها من مقولة الكيف و فى بعضها من مقولة الوضع. و منشأ اختلاف هذه المعانى و غيرها من المعانى الجوهرية و العرضية و

اللّتين هما اعتباران عقليّان، كما يقال: الشيء موجود في البيت و في السوق و في الذهن و في العين و في الزمان و في المكان. فلفظة "الوجود" مع لفظة "في" في الكلّ بمعنى واحد.

ففى هذه الأمثلة أضيفت اعتبارات عقليّة هى نسبة الشيء إلى الأمكنة و الأزمنة المذكورتين فى الأمثلة، و نُسبت الزمان و المكان إلى الماهيّات الخارجيّة معبّراً عنها بالوجود، لكن فى قوله: «فلفظة الوجود مع لفظة فى فى الكلّ بمعنى واحد» نظر، لما تقدّم من أنّ قولنا: "كذا موجود فى كذا" يدلّ على معان مختلفة بالاشتراك و لايجمعها جامع معنوى؛ لكنّ المساهلة فى أمثال هذه المواضع جائزة، إذ المخالفة فيها لاتُجدى بطائل فى المهمّات، مع أنّه يمكن أن يفرق بين ما تقدّم و هو ما يحلّ فى غيره و بين المذكور هاهنا، و هو الموجود فى الشيء و أنّه لايلزم من الاختلاف ثمّة الاختلاف هاهنا فلنعد عنه.

و يطلق أى الوجود، بإزاء الروابط[1] كما يقال: "زيد يوجد كاتباً" ففى هذا المثال

أجناسها و أنواعها و أشخاصها اختلاف الوجود فى ذاته بحسب القوّة و الضعف و الكمال و النقص و التقدّم و التأخّر و الحاجة و الغنى.

قال الشيخ الرئيس: «إنّ الوجود فى ذوات الماهيات لايختلف بالنوع بل إن كان اختلاف فبالتأكّد و الضعف. و إنّما يختلف ماهيات الأشياء التى تنال الوجود بالنوع. و ما فيها من الوجود غير مختلف، فإنّ الإنسان يخالف الفرس بالنوع لأجل ماهيته لا لوجوده».

١ـ قوله: «يطلق بإزاء الرابطة»

يمكن إرجاع الرابطة إلى نحو من أنحاء الوجود. و هو كون الشيء على صفة كوجود الأعراض و غيره ممّا يكون وجودها فى نفسها بعينه وجودها لغيرها. و يمكن أن يكون إطلاق الوجود عليها بالاشتراك اللفظى. و لايلزم من كون الرابطة أمراً عقلياً أن يكون الوجود المحمول كذلك على التقديرين. أمّا على تقدير الاشتراك اللفظى فظاهر، و أمّا على التقدير الآخر فلما علمت أنّه مشكّك، و المشكّك قد يكون متفاوت الحصول كمالاً و نقصاناً بحسب أصل حقيقته سيّما على مذهب المصنّف من أنّ التفاوت قد يكون بحسب أصل الماهية.

عُبِّر عن نسبة[1] المحمول إلى الماهيّة الخارجيّة ـ أي الموضوع ـ بالوجود أعني يوجد مكان ما كان يُعبّر عنه بهو.

و قد يقال على الحقيقة و الذات كما يقال: ذات الشيء و حقيقته، و وجود الشيء و عينه أي حقيقته، **و نفسه** أي ذاته. ففي قولنا: وجود الشيء بمعنى حقيقة الشيء و ذاته، و قد عبّر عن إضافة الحقيقة و الذات اللّتين هما من الاعتبارات العقليّة إلى الماهيّة الخارجيّة بالوجود. **فتؤخذ** أي في جميع مواضع استعمال لفظة الوجود على ما عرّف بالاستقراء، **اعتبارات عقليّة و تُضاف إلى الماهيّات الخارجيّة** ـ و في أكثر النسخ:"الخارجة"ـ **ثمّ يعبّر عنها بالوجود**. فالمفهوم من الوجود ـ على ما هو المعلوم من مواضع استعماله ـ أنّه اعتبار عقلي صرف يحصل عن إضافة الاعتبارات العقليّة إلى الماهيّات الخارجة.

هذا أي أخذ الاعتبارات العقليّة و إضافتها إلى الماهيّات الخارجيّة بلفظ الوجود بل ما دلّ عليه، و هو أنّ الوجود اعتبار عقلي كما ذكرنا، **ما فهِم منه** أي من الوجود، **الناس**. و على ما يوجبه البرهان أنّه أمر كلّي عقلي لا هويّة له في الأعيان.

و التحقيق أنّ الصفات تنقسم إلى ما لها وجود في الذهن و العين كالبياض، و إلى ما ليس لها وجود إلا في الذهن و وجودها العيني هو أنّها في الذهن كالنوعيّة المحمولة على الإنسان و الجزئيّة المحمولة على زيد، فإنّ قولنا: "زيد جزئي في الأعيان" ليس معناه أنّ الجزئيّة لها صورة في الأعيان قائمة بزيد. و كما أنّه لايلزم من كون الشيء جزئياً في الأعيان أن يكون للجزئية ماهيّة زائدة على الشيء في الأعيان، فكذلك لايلزمُ من كون الشيء موجوداً في الأعيان أن يكون للوجود ماهيّة زائدة على الشيء في الأعيان. فالوجود صفة عقليّة يضيفها العقل تارةً إلى ما في الخارج و تارةً إلى ما في الذهن، و تارةً يحكمُ حُكماً مطلقاً متساوي النسبة إلى الطرفين. و الوجوب و الإمكان و الامتناع و نحوها كلّها من هذا القبيل.

و إذا كان مئآل الوجود إلى ما ذكرناه فقد بطل كلّ ما بنوا عليه أمرهم. هذا إن

---

[1] ـ ج: إضافة نسبة

أريد بالوجود ما يفهم منه الناس. **فإن كان**، و فى نسخة: "فإذا كان" **عند المشّائين له معنى آخر** أى غير ما فهم منه الناس و دلّ عليه البرهان، **فهم ملتزمون ببيانه في دعاويهم**[1] **لا على ما يأخذون من أنّه أظهر الأشياء فلايجوز تعريفه بشيء آخر**، لأنّ

١ـ قوله: «فهم ملتزمون ببيانه فى دعاويهم»

هذه الدعوى ممّا بيّنوه فى كتبهم. قال بهمنيار فى كتاب التحصيل(ص ٢٨١): «إنّ بعض الوجود أقوى و بعضه أضعف. فبيّن أنّه لايصحّ أن يقال: إنّ الوجود عامّ يحمل مثلاً على وجود الإنسان و الحمار و الفلك بالتساوى. و ستعلم أنّ بعض الأجسام متقدّم على بعض. و معنى ذلك أنّ وجود تلك الأجسام متقدّم على وجود غيرها لا أنّ الجسمية متقدّمة على الجسميّة. و كذلك إذا قلنا: إنّ العلّة متقدّمة على المعلول، فمعناه أنّ وجودها متقدّم على وجود المعلول. و كذلك إذا قلنا: إنّ الاثنين متقدّم على الأربعة و أمثالها، فإنّه إن لم‌يعتبر الوجود لم‌يكن تقدّم و لا تأخّر. فالمتقدّم و المتأخّر و كذلك الأقوى و الأضعف كالمقوّمين للوجودات» انتهى كلامه.

و فيه بيان أنّ الوجود ذا أفراد عينية بوجهين:

أحدهما بكونه أقوى و أضعف. و لو كان أمراً عقلياً يكون تعدّده بمجرّد الإضافة إلى الأشياء كما فى حصص النوع الواحد لما عرض له الاختلاف بالقوّة و الضعف.

و ليس لأحد أن يقول: القوّة و الضعف حالتان للمعانى و المفهومات لا للوجودات حتّى يكون مفهوم الإنسان أقوى من مفهوم البعوضة مع قطع النظر عن وجوديهما، لأنّه معلوم الفساد. فمن قال: إنّ مفهوم العقل أقوى من مفهوم النفس فقد خرج عن الانصاف.

و ثانيهما بكونه علّة و معلولاً. و الأمر الانتزاعى لايكون مؤثّراً أو متأثراً.

و ليس لأحد أيضاً أن يقول بعض الماهيات علّة لبعض، لأنّ ذلك و إن سلّم فى أجزاء القوام بحسب المعنى لكن فى علل الوجود كالفاعل و الغاية و الشرايط غير صحيح. و كون الماهية علّة و معلولاً فى كثير من المواضع معلوم الفساد مثل كون بعض الأجسام علّة لبعض كالفلك للعناصر و العناصر للمركّبات و النطفة للحيوان و البذر للنبات.

و قال أيضاً فى التحصيل: «و بالجملة فالوجود حقيقته أنّه فى الأعيان لا غير. و كيف لايكون فى الأعيان ما هذه حقيقته؟ و الفاعل إذا أفاد الوجود فإنّه يوجب الوجود. و

إيجاب الوجود هو إفادة حقيقته لا إفادة وجوده، فإنّ للوجود حقيقة و ماهية. و كلّ ماهية مركّبة فلها سبب فى أن يتحقّق تلك الحقيقة، لا فى حمل تلك الحقيقة عليها» انتهى.

و لايخفى ما فيه من بيان كون الوجود ذا حقيقة فى الأعيان من وجهين أيضاً:

أحدهما أنّ حقيقة كلّ شىء غير الوجود ليس بنفسه بل بوجوده الخاصّ به، إذ كثيراً ما يتصوّر الشىء و لايعلم وجوده، فليس موجوديته بنفسه بل بوجوده. فالوجود أحقّ الأشياء بأن يكون ذا حقيقة.

و ثانيهما أنّ الجاعل إذا أفاد شيئاً غير الوجود فقد أفاد وجوده لا نفسه، لأنّ نفسه لايتعلّق بجعل جاعل و تأثير مؤثّر و إلا لأمكن تصوّر حدّ الشىء و مفهومه قبل الجعل، لكنّا نتصوّر ماهيات الأشياء قبل جعلها، و بعد الجعل أيضاً نتصوّرها من غير تعلّقها بالجاعل بل مجرّدة عن غيرها. و أمّا إذا أفاد الفاعل وجوداً فقد أفاد نفسه و حقيقته، لأنّ حقيقته هى بعينها كون الشىء فى الأعيان أو فى الأذهان فلايمكن أن يتصوّر أحد حقيقة الوجود إلا بصريح المشاهدة كما مرّ ذكره. و هذا المطلب ممّا يستفاد من كتبهم و كلماتهم، و لنا أيضاً براهين و حجج قويّة على هذا المطلب ذكرناها فى كتبنا و أسفارنا و تركنا ذكر الجميع هاهنا مخافة التطويل.

و ممّا يجب أن يعلم فى هذا المقام لزيادة البصيرة أنّ جهة الاتحاد فى الأحكام الصادقة على الأشياء هى الوجود. و المتحدان لايمكن أن يكون كلّ منهما موجوداً بالأصالة و إلا لميكونا متّحدين. فجهة الاتحاد أمر حقيقى ينسبان إليه. ففى حمل الوجود على الماهيات كما فى قولك: "الإنسان موجود و الفلك موجود" إمّا يكون الوجود أمراً حقيقياً و الماهيات أموراً انتزاعية و أحكاماً عقلية أو بالعكس كما ذهب إليه المصنّف و من تبعه، لكنّ الحقّ هو الأوّل عندنا. فالوجود العينى و إن كان حقيقة واحدة نوعية بسيطة لا جنس له و لا فصل و لا يعرض له العموم و الكلّية و الجزئية، و إنّما له التعدّد و التفاوت و التقدّم و التأخّر و التعيّن من قِبَل ذاته لا بأمر خارج، إلا أنّه مشترك بين الماهيات و هى متّحدة به. و هو بذاته منشأ لانتزاع الموجوديّة التى هى من المفهومات الشاملة كالشيئيّة و الممكنيّة و المعلومية المشتركة بين الأشياء. فالحقيقىّ منه مشترك بين الحقائق على نحو آخر، و مع اشتراكه يكون فيها بالتفاوت. و الانتزاعى منه يعرض له العموم و الكلّية و يكون نسبته

الذى هو أظهر الأشياء هو الأمر الاعتبارى العقلى المفهوم للكلّ الذى يستحيل أن يوجد فى الخارج، فضلاً عن أن يكون حقيقة شيء فيه أو جزءها، و هم لايقولون به. و الذى يقولون به غير مفهوم، فلايصغى إليهم حتّى يُبرزوا ما فى ضميرهم و يُبيّنوه ليعرف صحّته و فساده.

إلى الأشياء بالإضافة لا بالاتّحاد. و الحقيقىّ منه ظاهر بذاته بجميع أنحاء الظهور مظهر لغيره و به يظهر الماهيات و له و معه و فيه، إذ الوجود قد يكون عارضاً لوجود آخر. و الوجود كلّه نور و النور العارض نور على نور.

و المصنّف أيضاً ليس بمحجوب عن حقيقة الوجود فى معظم الموجودات كالواجب تعالىٰ و العقول و النفوس و غيرها بحسب المفاد و المعنى، حاشاه عن ذلك إلا أنّه بدّل لفظ الوجود بالنور. و لولا ظهور الوجود فى الأكوان و الماهيات لكانت باقية فى حجاب العدم و ظلمة الاختفاء. فهى فى حدود أنفسها هالكات الذوات مظلمات الهوية. فظهور الوجود فى كلّ مرتبة و تنزّله إلى كلّ منزلة يوجب ظهور مرتبة من مراتب الإمكانات و عين من الأعيان الثابتة التى ما شمّت رائحة الوجود أزلاً و أبداً. و كلّما كان مراتب النزول أكثر كان ظهور الأعدام و الظلمات بصفة الوجود و نعت الظهور أكثر و احتجاب عين الوجود بأعيان المظاهر و المجالى أشدّ و أخفى.

و لو لم‌يكن المدارك البشرية ضعيفة قاصرة عن إدراك الأشياء كما هى لكان ينبغى أن يكون ما وجوده أقوى ظهوره على القوى الدرّاكة أقوى و حضوره لديها أعلى. و لّما كان واجب الوجود من فضيلة الوجود و سطوع النور فى أعلى المراتب فيجب أن يكون وجوده أظهر الأشياء عندنا كما أدّى إليه البرهان، لكن قد نجد الأمر على خلاف ما علمنا بالبرهان، إذ نجد الأجسام أظهر وجوداً منه تعالى على كثير من الأذهان. فعلمنا أنّ هذا من جهتنا لا من جهته. و ذلك لضعف عقولنا و انغماسها فى المادّة و ملابستها للأعدام و الظلمات. فبطونه عنّا من جهة غاية ظهوره. و إنّما بسطنا الكلام فى هذه المسألة و إن كان ما تركناه أكثر لعزّتها و شرفها و غموضها و هى من أهمّ المقاصد و أولاها بأن يصرف الوكد فى تحصيلها.

لئن كان هذا الدمع يجرى صبابة ... على غير ليلى فهو دمع مضيّع

و اعلم أنّ الوحدة، و هي تعقّل العقل لعدم انقسام الهويّة، أيضاً ليست بمعنى زائد في الأعيان على الشيء،[١] **و إلا كانت الوحدة شيئاً واحداً من الأشياء، لأنّ التقدير أنّها**

١ـ قوله: «اعلم أنّ الوحدة أيضاً ليست بمعنى زائد»

الوحدة أيضاً كالوجود له مفهوم عامّ بديهى التصوّر غير قابل للتعريف، لغاية ظهورها و عمومها. و له أيضاً حقيقة قابلة للشدة و الضعف و التقدّم و التأخّر. و مفهومها غير مفهوم الوجود و حقيقتها حقيقة الوجود. و لهذا تساوقا فى الصدق على الأشياء يدور أحدهما مع الآخر حيث ما دارت. و كلّ ما يقال عليه إنّه موجود يقال عليه إنّه واحد. و يوافق الوحدة الوجود فى القوّة و الضعف. فكلّما وجوده أقوى كانت وحدانيته أقوى. و لذلك ربّما ظنّ أنّ المفهوم من كلّ منهما واحد، و ليس كذلك و إلا لكانا مترادفين لفظاً بل هما واحد بحسب الذات متغايران بحسب المفهوم. و الوحدة كالوجود زائدة على الماهيات عقلاً غير مقوّمة لشىء من الماهيات، و هى متّحدة مع وجودها. و كيفيّة عروضها للماهيات ككيفيّة عروض الوجود إيّاها. فيجب أن يتأمّل ما أسلفناه فى باب الوجود حتّى يتبيّن لك أنّ سبيل عروضها ماذا.

و لقائل أن يقول حسبما وجد فى كتاب الشفاء: إنّ الوحدة مغايرة للوجود، لأنّ الكثير من حيث هو كثير موجود، و لا شىء من الكثير من حيث هو كثير بواحد، ينتج: فليس كلّ موجود من حيث هو موجود بواحد، فإذن الوحدة مغايرة للوجود. نعم يعرض للكثير وحدة و خصوصية لا أنّه يعرض الكثرة لما عرضت له الوحدة.

فيقال: إن أردت بالحيثية المذكورة فى المقدمتين ما يراد منه فى مباحث الماهية للفرق بين الذاتى و العرضى فالصغرى ممنوعة، لأنّ الكثير بهذا المعنى لا موجودة و لا معدومة. و إن أردت به أنّ الموصوف بالكثرة موجود فى الواقع بوجه من الوجوه فالكبرى، ممنوعة إذ كما أنّه موجود فى الجملة فلها أيضاً وحدة فى الجملة كالعشرة الواحدة.

فإن قلت: إنّ هذه الوحدة عرضت للكثرة لا لما عرضت له الكثرة، فموضوعاهما متغايران. مثلاً العشرة عارضة للجسم، و الوحدة عارضة للعشرة من حيث أنّها عشرة. فهاهنا شيئان: الكثرة و موضوعها و الوحدة لتلك الكثرة. فوحدة الكثرة لايناقض تلك

موجود واحد من الموجودات ثابتة للموصوف بها، **فلها وحدة**، إذ الواحد ما له وحدة.

و أيضاً أي فى الاستدلال على أنّ للوحدة وحدةً، **يقال: واحد و آحاد كثيرة، كما يقال: شيء و أشياء كثيرة.** لدلالته على أنّ الوحدة و الكثرة تَعرِضان لطبيعة الوحدة كما تَعرِضان للشيء. و لهذا يقال: وحدة واحدة و وحدات كثيرة كما يقال: شيء واحد و أشياء كثيرة. و لمّا كان الواحد ذا وحدة واحدة، و الآحاد ذوات وحدات كثيرة، استُعمِل الواحدُ و الآحادُ بدل الوحدة و الوحدات لتلازمهما.

ثمّ الماهيّة و الوحدةُ[1] **التي لها إذا أخذتا شيئين فهما اثنان أحدهما الوحدة، و الآخر الماهيّةُ التي هي لها، فيكون لكلّ واحد منهما وحدة، فيلزم منه محالات:**

الكثرة لعدم اتحاد الموضوع بخلاف وحدة موضوع الكثرة، فإنّها تنافى كثرته مع اتحاد الزمان و لاتنافى وجوده فثبت المغايرة.

قلنا: ما ذكرت لايدلّ على مغايرة الوحدة المطلقة للوجود المطلق. و نحن نقول: لكلّ وجود وحدة يناسبه، و لكل وحدة وجود يناسبها.

فقولك: الكثير من حيث هو كثير موجود إمّا أن يكون معناه أنّه موجود بوجودات متعدّدة فكذلك أيضاً له وحدات كثيرة، أو أنّ للعقل أن يعتبرها موجودة فكذلك للعقل أن يعتبرها واحدة، أو أنّ مادّتها التي عرضت لها الانقسام موجودة فمادّتها واحدة أيضاً ضرباً من الوحدة. و ليس معناه أنّ لها صورة موجودة كصورة أفرادها و عدم صحّته. ثمّ لو كان للمجموع صورة موجودة غير صور الأفراد لكانت لها وحدة أخرى غير وحدات الآحاد.

لايقال: المراد مفاد القضية الوصفية، و هو أنّ الكثير بشرط الكثرة موجودة بنحو من الأنحاء و لايمكن اتّصافه بالوحدة المقابلة لها للمنافاة بينهما. و حاصله أنّ صفة الوحدة تنافى صفة الكثرة و الوجود لاينافيها.

قلنا: لكل كثرة وحدة يقابلها و لاتقابلها وحدة أخرى، كما أنّ لكل وجود عدم يقابله، و لايقابله عدم غيره. و ما ذكرتم لايدلّ إلا على المغايرة بين نحو من الوجود و نحو من الوحدة و هذا ليس بضائر.

١ـ قوله: «ثمّ الماهية و الوحدة التى لها إذا أخذتا شيئين»

هما شيئان بحسب المعنى و المفهوم واحدة بحسب الوجود و العين، فإنّ للعقل أن يحلّل الواحد إلى مفهوم الواحد و أمر آخر كإنسان أو فرس. و حينئذ يكون لكلّ منهما عند هذا الاعتبار وحدة أخرى و يعود الاعتبار، لكن هذا التسلسل لكونه اعتبارياً ينقطع لامحالة بانقطاع الاعتبار العقلى.

و ممّا احتجّ به المصنّف فى غير هذا الكتاب على اعتبارية الوحدة و كونها عقلية محضة ما ذكره فى المطارحات فى مباحث النفس جواباً عن النقض الوارد على برهان تجرّد النفس من جهة كونها محلاً للمعقول الغير المنقسم فيكون غير منقسمة بوحدة الجسم مع كون محلّها هو الجسم منقسماً فقال:

«وحدة الجسم أمر عدمىّ وجودها فى العقل، إذ لو كانت الوحدة المضافة إلى الجسم موجودة فى الأعيان لكان عرضاً فيه. و العرض الثابت فى الشىء لايبطل بتوهّمنا. فنقول: إذا توهّمنا انقسام الجسم إلى جزئين معيّنين و يشير إلى كلّ جزء موهوم منهما، فهل فيه شىء من وحدة الجسم أو كلّ وحدة الجسم أو ليس فى أحدهما الوحدة و لا شىء منهما؟ لايتصوّر أن يكون فى كلّ جزء موهوم جزء من الوحدة الخارجية فيكون الوحدة لها جزء، و الوحدة لايتصوّر أن يكون لها جزء؛ و لا فى كلّ جزء كلّ وحدة الجسم، فيكون الجسم واحداً بوحدتين بل بآحاد غير متناهية على حسب إمكان توهّم القسمة، ثم لايكون صفة الشىء فيه بل فى جزئه. و إذا لم‌يتصوّر فى كلّ جزء موهوم شىء من الوحدة العينية و لا جزئها و لا كلّها فليس للوحدة فى الأعيان وجود أصلاً بل هى صفة عقلية» انتهى كلامه.

و فيه ما فيه. و الحقّ كما وقعت الإشارة إليه من أنّ وحدة الجسم نفس صورته الاتصالية و اتّصالها عين وجودها(*) فهو جوهر و ليست بعرض فيه. و هذه الوحدة فيها قوّة الكثرة كما أنّ الصورة الاتصاليّة فيها قوّة الانفصال. و بالجملة وحدة الجسم بعينه وجوده لا أنّها صفة زائدة عليه. فهى كوجوده أمر عينى كما حقّقناه. و فيها إمكان الكثرة خارجاً كما فى وجوده قوّة الفساد كذلك. و لهذا احتيج إلى مادّة كالهيولى الأولى.

و ذلك لضعف وجود الجسم و نقص وحدته، حيث أنّ كلاًّ منهما مشوب بمقابله مستعدّ لطريان نقيضه، فلايبعد أن يكون الوحدة الاتصالية ذات أجزاء بالقوّة أو بالفعل بالمعنى الذى يحوج تحقّقه إلى إثبات مادّة غير متّصلة و لا منفصلة.

منها أنّا إذا قلنا: هما اثنان يكون للماهيّة دون الوحدة وحدة، و يعود الكلام متسلسلاً إلى غير النهاية.

و منها أن يكون للوحدةِ وحدةٌ، و يعود الكلام، فتجتمع صفات مترتّبة غير متناهيّة.
و هو ظاهرٌ لايحتاج إلى بسط و تقرير.

و إذا كان حال الوحدة كذا أى من كونها أمراً اعتباريّاً عقليّاً **فقط فالكثرة** لاتكون إلا عقليّة، لتركّبها من الوحدات. و لمّا كان العدد كثرة مجتمعة من الوحدات و كان الغرض بيان كون الأعداد أموراً اعتباريةً عبّر عن الكثرة بالعدد و قال: **فالعدد**[١] **أيضاً أمر عقلي، فإنّ العدد إذا كان من الآحاد** أى الوحدات، **و الوحدة صفة**

(*) إذ الجزء و ما شاكله باطل بالبرهان، فليس الجسم فى ذاته بذى مفاصل فهو فى ذاته و مرتبة وجوده متصل. و لو فرض أنّه فى ذاته لا متصل و لا منفصل و يكون بعروض الاتصال له من خارج متصلٌ للزم أن يكون فى ذاته متصل، إذ الاتصال ينقسم. و انقسام الحالّ يوجب انقسام المحلّ فعلاً و قوّة، فللجسم فى ذاته اتصال. فاتصاله عين وجوده، و وجوده عين وحدته، لأنّها من عوارض الوجود، و عوارض الوجود يكون عينه و إلا فيحتاج عروضها له إلى قيد انضمامى. و هو لايخلو من الوجود و الماهية و العدم.

و الأخيران لايصلحان لذلك و إلا لزم أن يكون العدم أو الماهية علّة لعروض العوارض للوجود، إذ الحيثيات التقييدية ترجع باعتبار إلى الحيثيات التعليلية، و إلا فيكون وجودها مثل عدمها. فاتصال الجسم عين وحدته، فحال وحدته كحال اتصاله و وجوده، فكما أنّ اتصاله فيه قوّة الانفصال و وجوده فيه إمكان الفساد، كذلك فى وحدته قوّة الكثرة وهماً و خارجاً. ففى الجسم شيء آخر سوى الاتصال، إذ الاتصال بعينه لايقبل الانفصال، بل كلّ فعلية فهى تأبى عن فعلية أخرى و هو لايكون مبايناً فى الوجود للاتصال محلاً له كما عليه المشاوؤن. (آقاعلى مدرس)

١ـ قوله: «فالعدد أيضاً أمر عقلى»

هذا حقّ لا لكون الوحدة غير موجودة(*) بل لأنّ ما فى الخارج لايكون إلا متعيّناً واحداً شخصياً. فالكثير لا وجود له فى الخارج غير وجودات الآحاد. و أمّا الهيولى إذا قبلت الانفصالات الفكّية فذلك لأنّها ضعيفة الوجود كالكلّى الطبيعى و نحوه. فوحدتها فى

عقليّة. فيجب أن يكون العدد كذا كما قرّرنا. فالعدد معنى قائم بالنفس به يُعرَف القليل و الكثير و الزائد و الناقص.

وجه آخر

أي في أنّ العدد أمر اعتباري عقلي

هو أنّ الأربعة إذا كانت عرضاً قائماً بالإنسان مثلاً، فإمّا أن يكون في كلّ واحد من الأشخاص الأربعة تامّة، و ليس كذا، و إلا كان كلّ شخص أربعة، أو في كلّ واحد

الحقيقة وحدة عقلية يجامع الكثرة العينية كالطبيعة النوعية و الجنسية المشتركة بين الأقسام الخارجية بحسب العقل فتأمّل.

(*) وحدة كلّ شيء عين وجوده لأنّها من عوارض الوجود، فلايكون له وحدات فله وجودات. فالكثير لا وجود له غير وجودات الآحاد. و لو لم‌يكن فى الموجودات الخارجية الوحدةُ الشخصية التى تقابل الكثرة الشخصية لم‌ينضبط شيء فى التقاسيم و لم‌ينحصر المقولات فى ما ذكروه، إذ المركّب من الجوهر و الكيف مثلاً قسم آخر، و هكذا يرتقى عدد الأقسام و لاينتهى إلى حدّ لايجاوزه. و كذلك الكلام فى ساير التقسيمات كالجنس إلى الأنواع و النوع إلى الأصناف أو الأشخاص. و ما اعتبروه فى المركّبات الحقيقية ـ التى ليس تحقّقها بجعل جاعل و صنعة صانع من الخلق كالإنسان و الحيوان ـ من الاحتياج بين الأجزاء بوجه غير دائر كما قرّروه فى الهيولى و الصورة غيرُ مجد، إذ الفرق بين الأجزاء العقليّة و الأجزاء الخارجية باعتبار اللابشرط و بشرط لا، على ما هو المقرّر فى مداركه. و الشيء إذا كان مبايناً لشيء آخر فى الوجود و لايتحد معه بأىّ اعتبار أخذ فى الأجزاء العقلية يحمل كلّ واحد منها على الآخر و على النوع. و ذلك دليل اتحادها فى الخارج. و الجنس فى الخارج نفس الهيولى، و الفصل عين الصورة، فالهيولى متحد مع الصورة فى الخارج وجوداً، فوحدة الهيولى جنسية. كيف لا! و لو كان لها وحدة شخصية لايقبل الانفصالات الكلّية، و لايكون واحداً مع الواحد كثيراً مع الكثير، إذ الوحدة الشخصية يقابل الكثرة الشخصية، فتأمل لكى تعلم أنّ بيانه (قدس الله سرّه) برهان على آخر كلامه. (آقاعلى مدرس)

شيء من الأربعيّة، و ليس أى ذلك الشيء من الأربعيّة الذى فى كلّ واحد، **إلا الوحدة التي لا وجود لها إلا فى العقل. فمجموع الأربعيّة ليس له محلّ غير العقل**[١] لتركّبها من الوحدات التى لا وجود لمجموعها إلا فيه، إذ على هذا التقدير لكلّ واحدة محلّ خارجى هو الشخص الذى قامت به دون مجموعها، **إذ ليس في كلّ واحد من الأربعيّة و لا**[٢] **شيء منها؛ فليست على هذا التقدير أيضاً في غير العقل**. و إذا كان العدد ممّا يعتبره العقل، و **ظاهر**[٣] **أنّ الذهن إذا جمع واحداً في الشرق إلى آخر في الغرب فيُلاحظ الاثنينيّة**، لأنّه المعتبر و الملاحظ للاثنينيّة و الأربعيّة و غيرهما.

و **إذا رآى الإنسان جماعة كثيرة**، سواء كانت من نوع واحد أو لا، **أخذ منهم ثلاثةً و أربعةً و خمسةً، بحسب ما يقع النظر إليه و فيه بالاجتماع** أى مع الاجتماع، لأنّه لو لم‌يعتبر فيها وقع إليه النظرُ اجتماعاً، لم‌يكن ما أخذ منهم ثلاثة و لا غيرها. و ليس اعتبار الذهن للأعداد موقوفاً على تعقّل أمور خارجيّة و اعتبار كثرة مجتمعة منها، بل قد يعتبر العدد فى الأمور الاعتباريّة حتّى فى نفس الأعداد. و إليه الإشارة بقوله: **و يأخذ أيضاً في الأعداد مائةً و مئآت و عشرةً و عشراتٍ و نحوهما**. و فى بعض النسخ: و نحوها.

و **اعلم أنّ الإمكان للشّيء متقدّم على وجوده**[٤] أى وجود ذلك الشيء. و هو الممكن فى العقل، لأنّ وجود الممكن معلّل بإمكانه فيقال: إنّما وُجِد لإمكانه، و

١ـ قوله: «مجموع الأربعية ليس له محلّ غير العقل»

الأربعة و كذا كلّ عدد و كثرة لها اعتباران: اعتبار كونها نوعاً من أنواع العدد، و اعتبار كونها كثرة. فهى بالاعتبار الأوّل أمر واحد له حدّ نوعى لكن نحو وجودها إنّما يكون فى العقل. و بالاعتبار الثانى موجودة فى الخارج بوجودات الآحاد فوجودها وجودات الآحاد ليس غيرها. و لعلّ مراد الحكماء بقولهم: إنّ الكثرة موجودة فى الخارج هذا المعنى، و من قال إنّها غير موجودة إلا فى العقل أراد ما ذكرناه. و كلا القولين حقّ من أهله.

٢ـ آ: ـ لا

٣ـ ج: فظاهر

٤ـ قوله: «الإمكان للشيء متقدّم على وجوده»

لايقال: إنّما أمكن لوجدانه. و كلّ ما علّل بشيء يجب تأخّرُهُ عنه، فوجود الممكن متأخّر عن إمكانه، بل إمكانه سابق على وجوده كما قلنا. و إليه الإشارة بقوله:

فإنّ الممكنات تكون ممكنة ثمّ تُوجدُ. و لايصحّ أن يقالَ إنّها تُوجَدُ ثم تصيرُ ممكنة. و الإمكان بمفهوم واحدٍ يقعُ على المختلفات. و ما كان كذلك لايكون نفس شيء من تلك المختلفات بالماهيّة، و إلا لما وقع بمفهوم واحد على غيره، بل يكون أمراً معقولاً أعمّ من كلّ منها.

صفات الأشياء على ضربين: صفة الوجود كالسواد و البياض و غيرهما، و صفة الماهية بما هي هي كالكلية و الجزئية و الذاتية و العرضية. و كلّما هو من القبيل الثانى فظرف عروضه الذهن. و الإمكان سيّما الإمكان الذاتى من هذا القبيل، لأنّ معناه لا ضرورة الوجود و العدم بالنظر إلى ذات الشيء و ماهيته. و قد مرّ أنّ ماهية الشيء متقدّم على وجوده فى الذهن. و كذا صفات الماهية و أحوالها الذاتية قبل وجودها و أحوال وجودها بل كلّ شيء متقدّم فى نفسه بالقياس إلى نفسه على ثبوت غيره له، لأنّ ثبوت غيره له فرع ثبوته فى نفسه. و الإمكان حال الماهية فى نفسها بالقياس إلى غيرها من حيث هو غيرها أعني الوجود فى ظرف التحليل و التجريد، فيكون ثبوته للماهية متقدّماً على ثبوت الوجود لها.

و لهذا قيل: إنّ الإمكان من الصفات السابقة على الوجود بعدّة مراتب لصحّة قولك: أمكنت فاحتاجت فأوجبت فوجبت فأوجدت فوجدت. فتقدّم إمكان الماهية على وجودها بخمس مراتب اعتبارية هى الاحتياج و الإيجاب و الوجوب و الإيجاد و الوجود.

لايقال: الإيجاب و الإيجاد من أحوال علّة الماهية لا من أحوالها، لأنّا نقول: بل هما من أوصاف الماهية أيضاً بالقياس إلى علّتها من باب وصف الشيء بحال ما يتعلّق به. فظهر ممّا ذكرنا أنّ الإمكان الذاتى ليس من الأحوال الخارجية للأشياء. فالقضيّة المعقودة منه كقولنا: "الإنسان ممكن" ذهنية بخلاف قولنا: "الإنسان موجود" فإنّها خارجية بمعنى أنّ مصداق الحكم به واقع فى الخارج، لأنّ شيئاً واحداً يصدق عليه أنّه إنسان و أنّه موجود بل وجود. و ليس فى الخارج شيء يصدق عليه أنّه ممكن أو إمكان. نعم الموصوفية و الصفتية بين الماهية و مفهوم الوجود إنّما يكونان فى ظرف الذهن فقط و كذلك حمل الذاتيات فافهم.

ثمّ هو أى الإمكان، **عرضي للماهيّة**، إذ لو كان ذاتيّاً لما أمكن تعقّلها دونه، و **توصف به الماهيّةُ**، و هو ظاهرٌ. و لأنّ وصفَ الشيء قائم به، لاستحالة وصفه بما لم‌يقُم به أو بما هو قائم بنفسه، لاستحالة أن ينطبع فى غيره، إذ لابدّ فى الحلول من أن يكون شائعاً فيه ملاقياً للكلّ بالكلّ، و ما كان قائما مستقلاً بالأبعاد لايتداخل، و بغير الأبعاد لايشيع فى الغير. **فليس** أى الإمكان **شيئاً قائما بنفسه**، و إلا امتنع وصف الماهية به، و **ليس بواجب الوجود**، **إذ لو وجب وجوده بذاته لقام بنفسه؛ فما افتقر إلى إضافة إلى موضوع**.

و إذا لم‌يكن الإمكان نفس الماهيّة و لا واجب الوجود و لا شيئاً قائماً بنفسه بل بالماهيّة فلايزيد على ماهيّات الممكنات فى الأعيان أى لايكون أمراً ثابتاً فى الخارج و إلا **فيكون** أى الإمكان موجوداً **ممكناً إذن**، لانحصار الموجود الخارجي فى الواجب و الممكن، فما ليس بواجب يكون ممكناً بالضرورة. **فإمكانه** أى إمكان الإمكان **يعقل قبل وجوده** أى وجود الإمكان، **فإنّه ما لم‌يمكن أوّلاً لايوجد** على ما سبق تقريره. **فليس إمكانه، هو** أى ليس إمكان الإمكان نفس وجود الإمكان، لأنّ إمكان الإمكان سابق على وجود الإمكان، و السابق على الشيء لايكون نفس ذلك الشيء، لامتناع تقدّم الشيء على نفسه. **و يعود الكلام هكذا إلى إمكان إمكانه** أى إمكان إمكان الإمكان **إلى غير النهاية**، **فيُفضي إلى السلسلة الممتنعة لاجتماع آحادها مترتّبة**. فالإمكان و كذا قسيماه أمور معقولة تحصل فى العقل من إسناد المتصوّرات إلى الوجود الخارجي، و ليست بموجودات فى الخارج و إن كانت زائدة فى العقل على ما يتّصف بها.[1]

و كذا الوجوب أى غير زائد فى الأعيان على الماهيّة الواجبة بل هو أمر اعتبارى كما ذكرنا، **فإنّ الوجوب صفة للوجود**.[2] و لهذا يقال: وجود واجب كما يقال: وجود

١ــ و هذا الإمكان غير الإمكان الذى يجب تقدّمه على الحادث لصدق الإمكان الأوّل الاعتباري على الحادث و الأزليات، و الإمكان الاستعدادي لا يوجد للأزليات.(ش)

٢ــ قوله (قدس سرّه): «و كذا الوجوب فإنّ الوجوب صفة للوجود»

ممكن. **فإذا زاد عليه**، على ما يقوله الخصمُ، **و لم يَقُم بنفسه**، لكونه صفة محتاجة فى تقرّرها إلى ذات ما اتّصف بها، فهو ممكن. و إذا كان الوجوب ممكناً، و كلّ ممكن له وجوب بالغير و إمكان بالذات، **فله وجوب و إمكان. فذهب أعداد إمكاناته و وجوباته مترتّبة إلى غير النهاية**، لأنّ كلاًّ من الوجوب و الإمكان ممكن، مع أن لكلّ ممكن وجوباً و إمكاناً، فيلزم سلسلة غير متناهية مع الترتيب و المعيّة؛ و قد عرفتَ استحالتها. **و وجوب الشيء يكون قبله**[1] **فلايكون هو** أى لايكون وجوب الشيء

كلّ من لفظي الإمكان و الوجوب قد يؤخذ معناه على أنّه صفة الماهية و قد يؤخذ على أنّه صفة الوجود. فإذا أخذ الإمكان صفة الماهية يكون معناه لا ضرورة الوجود و العدم، و يكون لامحالة اعتباراً عقليّاً وجوده إنّما هو فى الذهن كما مرّ. و كذا إذا أخذ صفة الوجود بالقياس إلى الماهية يكون مرجعه أيضاً حال الماهية.

و أمّا إذا أخذ صفة للوجود فى نفسه فلايصحّ أن يكون معناه ذلك المعنى بل الصحيح أن يكون المراد منه كون الوجود متعلّقاً بغيره أو مجعولاً له فاقرا إليه، لكونه ضعيفاً ناقصاً كما هو مذهب الشيخ (قدّس سرّه) فى إمكان المهيّات بحسب تعلّقها بجاعلها التامّ بناء على ما رآه من مجعولية أصل المهيّات بالجعل البسيط. و كذا الوجوب إذا أخذ على أنّه حال الماهية بالقياس إلى وجودها الزائد عليها أو حال وجودها بالنسبة إليها فى ظرف التحليل العقلي فيكون أمراً اعتبارياً ذهنياً. و أمّا إذا نسب إلى الوجود العينـي فى نفسه فلايصحّ أن يكون صفة ذهنية بل معناه الوجود المتأكد بذاته أو بغيره، فيكون وجوب كلّ وجود عينه. و الوجود الواجبي محض الوجوب و الغنى و كذا الوجودات الفاقرة الذوات باعتبار ارتباطها إلى سنخ الوجود لها وجوب و غنى، و لها باعتبار قصور ذواتها إمكان و فقر. و مراتب الوجودات متفاوتة شدّة و ضعفاً كالوجودات مع اتحاد المعنى فيكون الوجوب كالوجود أمراً عينياً زائداً على المهيات.

١ـ قوله (ره): «وجوب الشيء يكون قبله»

إذا نسب الوجوب إلى الماهية يكون قبل وجودها لـما مرّ سابقاً أنّ الماهية ما لم‌يجب لم‌توجد.

نفسَ ذلك الشيء، لأن السابق على الشيء لايكون نفسه. و إنّما كان الوجوب قبل، **إذ يجب ثمّ يوجَدُ. و لا يوجَدُ ثمّ يجب** لما عرفتَ من أنّ الشيء ما لم‌يجب لم‌يوجد. **ثمّ للوجود وجوب**، سواء كان من ذاته أو من غيره، **و للوجوب وجود** أى عند الخصم، فيكون للوجوب وجود آخر، لكونه موجوداً ممكناً، مع أنّه ما لم‌يجب لايوجَد.

و هكذا يلزم سلسلة أخرى من تَكرار، و فى نسخة: "من تكرّر" **الوجود على الوجوب و الوجوب على الوجود غير متناهية، هى مركّبة** من وجوبات مترتّبة موجودة معاً، **و هي ممتنعة لما سبق.** و فى بعض النسخ:"كما سبق".

و إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ النوع إمّا بسيط و إمّا مركّب، لأنّ النوع إذا كان متحصّل الذات فى الذهن من ذاتيات متغايرة فيه، فإن كانت مع ذلك متغايرة فى الخارج بأن كان جعل كلّ من الذاتيات فى الخارج غير جعل الآخر فيه، فهو النوع المركّب الخارجى كالنبات الذى شارك الجماد فى الجسميّة و امتاز عنه بالنموّ، فإنّ جَعلَه جسماً فى الأعيان غيرُ جَعْله ذا نفس نامية فيها، إذ لو اتحد الجَعلان لامتنع بقاء الجسم مع زوال النفس النامية.[1] و التالى باطل بشهادة الحسّ، و لهذا يقال: إنّ النبات جُعل جسماً فجُعل نباتاً.

و أمّا قوله: «ثمّ للوجود وجوب» إن أراد المفهوم العقلي منه فهو زائد فى التصوّر عليه لكنّه عين فى التحقّق كما علمت. و اعلم أنّ كثيراً من المفهومات كالوجود و الوجوب و الوحدة و العرضيّة و اللزوم و ما يجري مجراها يمكن القول بأنّها أمور خارجيّة لكونها عين حقائق عينيّة بمعنى أنّ تلك الحقائق بعينها مصداق الحكم بتلك المفهومات عليها بالذات. و لها أيضاً صورة ذهنيّة انتزاعيّة يتكرّر اعتبار نوعها و تتضاعف نسبة كلّ فرد منها إلى مثلها، إذ للعقل أن يعتبر لمفهوم الوجود وجوداً و لوجوده وجوداً آخر و كذا للوجوب وجوباً و لوجوبه وجوباً آخر. و كذا لكلّ منهما اتصاف عند العقل بالآخر و للآخر اتصاف به. و هكذا يتضاعف الاعتبارات و يترادف متسلسلة متشابهة أو متشابكة لكنها ينقطع بانقطاع العقل. و مصداق هذه الاعتبارات المتضاعفة قد يكون ذات واحدة بسيطة من غير شوب تركيب عينى أو ذهنى أصلاً.

١ـ قول الشارح العلامة: «إذ لو اتّحد الجعلان لامتنع بقاء الجسم» الخ

قد ذهب المصنّف و من وافقه إلى أنّ الجنس و الفصل فى المركّبات الخارجية موجودان بوجودين مجعولان بجعلين مستدلّين بأنّه لو اتحد الجعل و الوجود لهما لما أمكن بقاء الجنس مع زوال فصله عنه لكنّه باق كالشجر إذا قطع و الحيوان إذا مات زال فصله و بقي جنسه القريب و البعيد.

قال المصنّف فى المطارحات فى المشرع الثالث من الإلهيات(ص ٣٦٧): «و ليس بصحيح قولهم: إنّ الحيوان إذا مات صار الجسم الذى كان مع النفس غير ما بقي بعد الموت، بل فى الحقيقة الجسم من حيث جسميته باق كما كان مع النفس، بل ربّما لايسمى بدناً أو جسماً بدنيّاً أو حيوانياً، فبطل تخصصه بعلاقة النفس. أمّا أنّ الهويّة ليست تلك الهويّة فكلام مختلّ. و هو قريب من كلمات المتكلّمين كرأيهم فى استحالة بقاء الأعراض و التفكّك و الطفرة و غير ذلك» انتهى.

أقول: إنّ الجنس بما هو جنس مهية ناقصة[(١*)] غير تامّة المعنى إلا بما يُتمّمه. و هى أيضاً غير محصّلة الوجود لا عيناً و لا ذهناً إلا بفصل يقوّمه وجوداً و يتمّمه مهية، فلا معنى لكون الجنس بما هو جنس منفرد الوجود و الجعل عن فصله، فهما مجعولان بجعل واحد.

و أمّا الاستدلال ببقاء الجسمية عند زوال النفس فدفعه بأنّ الجسم له معنيين بأحدهما جنس و بالآخر مادّة. فعند زوال الصورة عن الجسم يبقى الجسم بما هو مادّة و لايبقى بما هو جنس. فليس فى ما ذكروه تحكّم أصلاً. كيف و الحكماء قائلون ببقاء المادّة الأولى عند تبدّل الصورة الجسميّة بالفصل و الوصل، مع كون الأوّل جنساً باعتبار[(٢*)] و الثانية فصلاً. فالجوهر بما هو جنس متبدّل بتبدّل البعد الجرمي لاتحادهما فى الوجود و بما هي مادّة مستبقاة بتعاقب الأبعاد عليها عندهم.

(١*) اعلم أنّ الجنس أعنى الماهية التي يعرضها الجنسية قد يتحصّل و يوجد بما ينضمّ إليها من الفصول و قد يتحصّل بنفسه من دون انضمام أمر إليها. مثال الأوّل: الحيوان بالقياس إلى الإنسان، فإنّه لايصير نوعاً إنسانياً بانضمام معنى الناطق إليه ذهناً و تحقّق مبدأ النطق أعنى النفس الناطقة خارجاً. و مثال الثانى أيضاً هو الحيوان بالقياس إلى الجنين، فإنّ له فى بعض مراتب استكماله نفس حيوانية حسّاسة متحرّكة بالإرادة و الشعور، إذ ليس فيه معنى وراء الحسّ ينضمّ إلى الحيوان ليحصّله نوعاً و يقوّمه وجوداً، إذ وراء

الحس إنما هو العقل. و العقل فصل الإنسان. و الحيوان الجنيني ليس بعد بإنسان. و كذلك الكلام فى ساير الحيوانات كالفرس و غيره. فليس فيها معنى آخر وراء الحس و الا يلزم كونها إنساناً و المفروض خلافه. و الاختلاف الواقع فيهما إنما هو باعتبار اختلاف مراتب الحسّ، فليست هي أنواعاً مختلفة بالفصول بل إنما هى أصناف مختلفة بالعوارض باختلاف الاستعداد.

فالحيوان إذا اعتبر بشرط الناطق يكون نوعاً آخر. فالحيوان الجنسى هو الحيوان اللابشرط عن الناطق و عدمه، فليس له تحصّل فى نفسه، إذ التحصّل إنما هو بالناطق أو مع عدم الناطق. فالحيوان الجنسى ليس بواحد من هذين، إذ يصدق على كلّ واحد منهما، و لا شيء منهما يصدق على الآخر. فالحيوان بما هو جنس بل الجنس بما هو جنس حقيقة ناقصة غير منطبقة على ماهية نوعية ذهناً غير متحصّلة وجوداً إنّما [كان] انطباقها و تحصّلها بالفصل سواء كان ذلك الفصل أمراً ينضمّ إليه أم لم‌يكن.

و ممّا بيّناه يظهر أنّ من قال بتفرّد الجنس عن الفصل جعلاً و وجوداً لم‌يحصّل معنى الجنس، إذ ما فرضه و تصوّر إنّما هو نوع من الأنواع أو مادّة من الموادّ فافهم ذلك. (آقاعلى مدرس)

(٢*) و هو اعتباره لابشرط بالقياس إلى الفصول، إذ الفرق بين المادّة و الجنس عند المشائى إنما هو باعتبار أخذ ما هو المعروض للجنسية تارة لابشرط و أخرى بشرط لا. فهو بالاعتبار الأوّل يكون جنساً و بالثانى مادّة. فالحيوان الجنسى بعينه هو الحيوان الموجود فى الإنسان و المادّة له إلا أنّ جنسيته يغاير مادّيته بالاعتبار. و كذلك الكلام فى الفرق بين الفصل و الصورة. فالناطق الفصلى هو المأخوذ لابشرط من اتحاده مع الجنس، و الناطق الصورى أعنى مبدأ النطق هو بعينه الناطق مأخوذاً بشرط لا منه. فالجنس و الفصل يحمل كلّ واحد منهما على الآخر. و ليس كذلك حال الصورة مع المادّة و لا حال المادّة مع الصورة.

و من ذلك تراهم يجعلون الجنس و الفصل من الأجزاء العقلية بل من أجزاء الحدّ، و المادّة و الصورة من الأجزاء الخارجية، إذ جزء الشيء يغاير ذلك الشيء و يباينه فى كلّ ظرف يكون جزء له. و من ذلك أيضاً تراهم قائلين بأنّ للجسم معنيين بأحدهما جنس و

و إن لم‌تكن متغايرة في الخارج، بل كان جعل كلّ من الذاتيات هو بعينه جعلَ الآخر فهو النوع البسيط الخارجي، و إن كان مركّبا ذهنيا من الذاتيات عند المشائين و من العرضيات عنده[١] لقوله بعد هذا: و صورة السواد في العقل كصورته في الحسّ أي هو بسيط عقلاً.[٢] و ما في الذهن لايجب أن يُطابق ما في العين، إلا إذا كان حكماً على الأمور الخارجيّة بأمور خارجيّة. و ليس كلّ ما يُحمل على الشيء يحمل لأجل مطابقته الصورة العينيّة، فإنّ الجزئية تُحمَل على زيد، و كذا الحقيقة من حيث هي حقيقة، و ليستا بصورتين لذاته و لا بصفة من صفاته، بل هما صفتاه اللّتان لاتُوجَدان في غير الذهن.

و كذا حال الجنس و الفصل. و معنى كونهما جزئي الماهية هو كونهما جزئي حدّها. و لهذا يُحملان على المحدود و لايُحملان على الحدّ، فإنّ الجزء الحقيقي للشيء لايُحمَل عليه. و ذلك كالسواد الذى شارك البياض في اللونيّة و امتاز عنه بقابضيّة البصر، فإنّ جعله لوناً في الأعيان هو جعله سواداً فيها، إذ لو اختلف الجعلان لأمكن بقاء اللون دون السواد. و هو باطل، فإنّه إذا لم‌يوجد هذا السواد لايوجد هذا اللون، و كل ما كان هذا اللون فهو هذا السواد. و لايحتمل أن يكون هذا اللون و لايكون هذا السواد، بل كان لوناً آخر غير هذا السواد أو سواداً آخر غير هذا، لاستحالة أن ينسلخَ عنه فصل السواد و يقترنَ به فصل آخر أو لايقترن به فصل أصلاً، بل يبقى

بالآخر مادّة. فعند زوال الصورة عن الجسم يبقى الجسم بما هو مادّة لعدم اتحادها مع الصورة و لايبقى بما هو جنس لاتحاده مع الفصل، و الفصل هو الصورة ذاتاً، فافهم ذلك. (آقاعلى مدرس)

١ـ قول الشارح العلامة: «و من العرضيات عنده»

هذا يناقض ما ذكره سابقاً عند قول المصنّف: «و أمّا اللونية و أمثالها فليست بأجزاء على قاعدة الإشراق» حيث قيّد الأجزاء بالخارجيّة و استدلّ بقول المصنّف في ما تقدّم: «و الطبيعة البسيطة إذا كان لها جنس ذهني» إلى آخره.

٢ـ قال ما في معناه في الفصل الآتي المعنون بحكومة أخرى في أنّ المشائين أوجبوا الخ.

مجرّداً عن الفصل. و لهذا لايقال: إنّ السواد جُعل لوناً فَجُعلَ سواداً، كما لايقال: جُعلَ سواداً فَجُعلَ لوناً، بل يقال: جُعلا بجعل واحدٍ شيئاً واحداً فى الخارج.

فالأنواع المركّبة تَتَميّزُ أجناسها عن فصولها فى الخارج، بمعنى أنّ وجود ما صدق عليه الجنسُ كالجسم يُغاير وجود ما صدق عليه الفصل، و هو النفس النامية؛ بخلاف البسيطة؛ فإنّ وجودات أجناسها لاتغاير وجوداتها و لا لوجودات فصولها و إن تغايرت فى العقل و تركّبت فيه، فإنّ التركيب الذهنى إنّما حصل من جهة تكرّر التصوّر فى العموم و الخصوص، لتشابه البياض و السواد فى اللونيّة و تمايزُهما بالقابضيّة و التفريق، و لأنّه يمكنُ أن يُتصوّر السواد من حيث إنّه لون و هو عامّ، و من حيث أنّه قابض للبصر و هو خاص. فإذا كُرّر التصوّران و قيّد العامّ بالخاصّ لزم التركيبُ فى الذهن و إن كان بسيطاً فى الخارج. فالسواد بكليّته محسوس و كذا البياض. و ليس فى ذات أحدهما ما يطابق شيئاً من الآخر فى الحسّ أصلاً بل فى العقل.

و إلى النوع البسيط الخارجى الإشارة بقوله: **و اعلم أنّ لونيّة السواد**[1] أى لونيّة هذا اللون الخاصّ ـ و هو النوع البسيطـ **ليست لونيّة و شيئاً آخر**، و هو قابضيّة البصر مثلاً ـ و فى بعض النسخ:"ليست بشىء آخر" أى غير السوادـ **في الأعيان، فإنّ جعله لوناً هو بعينه جعلُه سواداً** أى وجودهما واحد و إلا **فلوكان للّونيّة وجود و**

١ـ قوله (ره): «و اعلم أنّ لونيّة السواد»

مقصود المصنّف أنّ النوع البسيط الخارجي كالسواد مثلاً ليست له أجزاء المهيّة كما ليست له أجزاء وجودية، لكن الدليل الذى ذكره هاهنا لا دلالة له إلا على نفي الأجزاء الخارجية عنه. إلا أنّ الوجود لّما كان عنده اعتبارياً عقلياً لا تعدّد فيه و لا تغاير إلا بالإضافة إلى الخصوصيات حَكَم بكون كلّ بسيط خارجي كالسواد بسيطاً عقلياً، إذ لو كانت مهيّته متقومة بالمعنيين لكان عنده موجوداً بالوجودين؛ فلا فرق فى ما ذهب إليه بين تركيب المهيّة و تركيب الوجود. و أمّا عند المشّائين فالوجود لّما كان أمر عينياً زائداً على المهيّة و قد يكون وجود واحد عينى مصداقاً لمعان متعدّدة بنفس ذاته فجاز أن يكون الشيء بسيطاً بحسب الوجود و مركّباً بحسب المعنى.

لخصوص السواد وجود آخر جاز لحوق أيّ خُصوصية اتفقت بها أى باللونية، إذ ليس واحد من الخصوصيات بعينه كقابضية البصر مثلاً، شرطاً للّونيّة، و إلا ما أمكنت أى اللونيّة، مع ما يُضادُّها، كتفريق البصر فى البياض المضادّ و غيره فى الحمرة و نحوها المخالف، و هو المراد من قوله، أو يُخالفُها.

و إذا لم‌يكن واحد من الخصوصيات شرطاً لوجود اللون، مع أنّ له وجوداً غير وجود الخصوصيات، فيجوز تعاقب اقتران الخصوصيات بها أى باللونية بأن نستبقى اللونيّة مع زوال السواد بخصوصه و نقرن به[1] خصوص البياض كاستبقاء الهيولى[2] مع زوال صورة عنها كالهوائية و إلحاق صورة أخرى[3] بها كالمائية. و التالى باطل، فالمقدّم مثلُه.

فذاتيّات الأنواع البسيطة الخارجيّة شيء واحد فى الخارج لا جعلين فيها و لا وجودين. فالنوع البسيط شيء واحد فى الخارج، ليس له ذاتيّات متغايرة فى الأعيان و إن تغايرت فى المفهوم العقلى و تركّبت ذهناً كما ذكرنا.

و ممّا يدلّ على أنّ اللونيّة اعتبار عقلى لايزيد فى الخارج على أنواعها كالسواد و البياض و غيرهما قوله: و أيضاً اللونيّة إن كان لها وجود مستقلّ فهي هيئة[4] أى

١ـ آ: يقترن بها

٢ـ ج: كاستبقائنا للهيولى

٣ـ س: – صورة

٤ـ قوله: «و أيضاً اللونيّة إن كان لها وجود»

يعنى إنّ طبيعة اللونية لو كانت متحقّقة فى الخارج و كان فصله أيضاً متحقّقاً لزم أن يكون السواد عرضين إن كان كلّ منهما قائماً بالموضوع بلا ترتّب. و إن كان أحدهما قائماً بالآخر أو قائماً بالمجموع يلزم أن يكون السابق هو المستقل فى اللونية أو السوادية. و التوالى بأسرها باطلة فكذا المقدّم.

و قد علمت وجه اندفاعه و هو أنّ اللونية و فصله متحدان فى الوجود متغايران فى المعنى. فالسواد فى الخارج معنى مجمل أي موجود بوجود واحد، و للعقل أن يفصّله إلى معنيين أحدهما يصدق عليه و على غيره أيضاً كالبياض و هو اللونية، و الآخر يصدق

عرض، لأنّ العَرضَ كلّ موجود حالّ في غيره شائع فيه بالكليّة. فاللونيّة إذا فُرِضَت موجودة كانت هيئة. و تلك الهيئة **إمّا أن تكونَ**، و فى بعض النسخ:"أن تؤخذ" **هيئة في السواد فيوجَدُ السوادُ قبلها**، لاحتياج الحالّ إلى المحلّ، **لا بِها** أى باللونيّة على ما هو المتّفق عليه؛ و حينئذ لايسمّى السواد لوناً و لايكون اللون أعمّ منه، و الكلّ باطل، **أو في محلّه** أى محل السواد، **فالسواد عرضان لونٌ و فصلُهُ لا واحدٌ** أى لا عرض واحد. و العقلُ يحكمُ بأنّ السوادَ شيء واحد محسوس لا كثرة فيه. و هو عرض واحد قائم بالأجسام. فاللون نفس السواد فى الأعيان و زائد عليه فى الأذهان.

عليه فقط دون غيره و هو القابضية للبصر. و الأوّل هو الجنس و الثانى هو الفصل. فالترديد الذي ذكره ساقط، لأنّ مبناه على أنّ وجود المعانى المتعدّدة فى الخارج لايكون إلا بوجودات متعدّدة، و هو أوّل البحث.

قال المصنّف فى المطارحات (ص ٣٦٨): «السواد فى الأعيان إن كان فيه شيئان ـ حصّة لونية و حصّة فصلية ـ فهما موجودان. و يلزم أن يكونا حقيقتين [فى المصدر: هيئتين] إذ لابدّ لكلّ واحد من المحل و يلزم منه المحالات المذكورة» قال: «ففى الحقيقة اللونية وصف اعتباري و كذا الأجناس و الفصول. فالسواد حقيقة واحدة وجودها فى النفس كما هو فى الأعيان، فلا ذاتي له بوجه من الوجوه أي لا جزء له. و الذى بسطنا القول فيه فى الذاتي و العرضي و الألفاظ الخمسة إنّما كان على الطريقة المشهورة، إذ لو كان اللون جزءاً للمهية لكان جزءاً فى الأعيان، و كان الفصل أيضاً جزءاً آخر و كانا موجودين، إذ ليس أحد الجزئين هو الآخر و لا المجموع، فكان السواد مجموع عرضين لا عرض واحد» انتهى كلامه.

و الجواب ما عرفت من كون الوجود هو الأصل فى الأشياء. فقد يكون وجود واحد مصداقاً لحمل معان مختلفة فى العموم و الخصوص بنفس ذاته. و كلّما كان الوجود أقوى و أشدّ كان المعانى المنتزعة منه أكثر. و ستعلم أنّ العقل بذاته كلّ الأشياء كما هو مذهب الفيلسوف الأعظم و من تبعه كفرفوريوس و متابعيه.

و الإضافات أيضاً اعتبارات عقليّة[١] أى لا وجود لها فى الأعيان، **فإنّ الأخُوّة مثلاً**

١ـ قوله: «الإضافات أيضا اعتبارات عقلية»

و اعلم أنّ الإضافة و القوّة و الاستعداد و السكون و الجهل و العمى و ما يجرى مجراها لايخلو عن حظّ من الوجود العينى. و وجودها العينى إنّما ثبت عن صدق معانيها و حدودها على أشياء خارجية، فإنّ كثيراً من الموجودات يصدق عليه بحسب الوجود الخارجى أنّه مضاف أو مستعد أو ساكن أو جاهل أو أعمى. نعم هى و نظايرها أشياء ضعيفة الوجود مشوبة بالأعدام و النقايص. و هذه كلّها بخلاف مفهوم الكلّية و الجنسية و النوعية و الفصلية و مفهوم القضية و الوضع و الحمل و النقايض و العكوس و ما يجرى مجراها.

قال الشيخ الرئيس فى الشفاء بعد كلام فى المضاف: «لكن الأشدّ اهتماماً من هذا معرفتنا هل الإضافة فى نفسها موجودة فى الأعيان أو أمر إنّما يتصوّر فى العقل، و يكون لكثير من الأحوال التى يلزم الأشياء إذا عقلت بعد أن يحصل فى العقل؟ فإنّ الأشياء إذا عقلت يحدث لها فى العقل أمور لميكن لها من خارج فيصير كلّية و ذاتية و عرضية و يكون جنساً و فصلاً و يكون محمولاً و موضوعاً أو أشياء أخر من هذا القبيل.

فقوم ذهبوا إلى أنّ حقيقة الإضافات إنّما تحدث أيضاً فى النفس إذا عقلت للأشياء. و قوم قالوا لا بل الإضافة شيء موجود فى الأعيان و احتجوا و قالوا: نحن نعلم أنّ هذا فى الوجود أبو ذلك و أنّ ذلك فى الوجود ابن هذا، عُقل أو لميُعقل. و نحن نعلم أنّ النبات يطلب الغذا و أنّ الطلب نوع إضافة و ليس للنبات عقل بوجه من الوجوه و لا إدراك. و نعلم أنّ السماء فى نفسها فوق الأرض و الأرض تحتها أدركت أو لمتدرك.

و قالت الفرقة الثانية: أنّه لو كانت الإضافة موجودة فى الأشياء يوجب من ذلك أن لاينتهي الإضافات، فإنّه إن كان يكون بين الأب و الابن إضافة و كانت تلك الإضافة موجودة لهما أو لأحدهما أو لكلّ منهما، فمن حيث الأبوّة للأب ـ و هى عارضة له و الأب معروض ـ فهى مضافة، فيجب أن يكون للإضافة إضافة أخرى و أن يذهب إلى غير النهاية.

إن كانت هيئة في شخص أى عرضاً موجوداً فى شخص كزيد مثلاً، **فلها إضافة إلى شخص آخر** كعمرو مثلاً، إذ الأخوّة لكونها من مقولة الإضافة إنّما تكون بين شخصين أو أكثر، **و إضافة إلى محلّها**. و هو شخص زيد لما ذكرنا من كونها إنّما يتحقّق بين شخصين. **فإحدى الإضافتين غير الأخرى**، لتغاير المتضائفين و استلزامهما تغايُرَ الإضافتين، **فهما غيرُ ذاتها بالضّرورة**. **إذ ذاتُها** أى ذات الإضافة الأصليّة، **إذا فُرِضَت ذاتا واحدة، و إضافتاها إلى شخصين متغايرتان، فكيف تكونان هيَ** أى كيف تكون الإضافتان نفس الإضافة الأصلية. **فتعيّن أن يكون كلّ واحدة من الإضافتين موجوداً آخر غير الإضافة الأصلية.**

ثمّ الإضافة التي لها إلى المحلّ يعودُ هذا الكلام، و هو أنّها موجود من الموجودات مغاير للإضافة السابقة، إليها **و تتسلسل** أى الإضافات، **على الوجه الممتنع** لكونها مترتّبة مجتمعة معاً. و هو محال لزم من كون الإضافة موجودة فى الخارج. **فإذن هذه** أى هذه الإضافات و غيرها ـ **ممّا تقدّم** كاللونيّة و الوجوب و الإمكان و الوحدة و الكثرة و الوجود و نحوها **ـ كلّها ملاحظات عقليّة.**

و الذى ينحلّ به الشبهة من الطرفين جميعاً أن يرجع إلى حدّ المضاف المطلق فنقول: هو الذي مهيّته معقولة بالقياس إلى غيره. فكلّ شيء فى الأعيان يكون بحيث مهيّته إنّما يقال بالقياس إلى غيره فهو من المضاف، لكن فى الأعيان أشياء كثيرة بهذه الصفة. فالمضاف فى الأعيان موجود. فإن كان للمضاف مهية أخرى فينبغي أن يجرّد ما له من المعنى المعقول بالقياس إلى غيره. فلذلك المعنى هو المضاف بالحقيقة. و غيره إنّما هو مضاف أي معقول بالقياس إلى غيره بسبب هذا المعنى. و هذا المعنى ليس مضافاً بسبب شيء غير نفسه بل هو مضاف لذاته. فليس هناك ذات و شيء هو الإضافة بل هناك مضاف بذاته لا بإضافة أخرى» إلى آخر كلامه. (الشفاء، الإلهيات ١٥٦)

و قد بالغ فى بيان هذا المقام و تحقيقه بما لا مجال معه لأحد فى الارتياب. و إنّما نقلنا منه موضع الحاجة لما فيه من عظيم الجدوي و ما يسرى تحقيقه فى كثير من المفهومات و ما يقع فيه التنبيه أيضاً لحال المشتقّات كالموجود و الأبيض و أمثالها من جهة عدم دخول الموضوعات فى معانيها و مفهوماتها كما هو رأي كثير من المحقّقين.

و **العدميّات** أى الأعدام المقابلة للملكات، و لهذا مثّل بقوله: **كالسّكون،** ليعرف مراده من العدميّات، **أيضاً أمرٌ عقليٌ**[1] إذ ليست عدماً محضاً، لتقيّدها و إضافتها إلى الملكات، و لا لها صورة فى الأعيان، **فإنّ السكون إذا كان عبارةً عن انتفاء الحركة في ما يُتصوّر فيه،** و فى بعض النسخ:"فيه الحركة" أى فى ما يمكنُ الحركة فيه، **و الانتفاء ليس بأمر محقّق في الأعيان و لكنّه في الذهن معقول.**

و الإمكانُ أى المأخوذ فى تعريف الأمر العدمى **أيضاً أمرعقلي، فيلزم أن تكون الأعدام المقابلة** أى للملكات، **كلّها أموراً عقليّة،** لتحصّلها من أمور كذلك، و استحالة حصول موجود[2] خارجى من اعتبارات ذهنيّة.

و اعلم أنّ الجوهريّة أيضاً ليست في الأعيان أمراً زائداً على الجسميّة[3] و لا على المجرّدات العقليّة أيضاً، **بل جعل الشيء جسماً بعينه هو جعله جوهراً،** و كذا جعلُه عقلاً

١ـ قوله (ره): «و العدميات كالسكون أيضاً أمر عقلي»

السكون و العمى و الجهل و غيرها و إن كانت مفهوماتها مشتملة على أعدام إلا أنّ مفهوم كلّ منها ممّا يصدق فى الخارج على أشياء عينيّة و يحمل عليها. و الحمل هو الاتحاد فى الوجود. فإذا قلت: الأرض ساكنة أو زيد أعمى أو فلان جاهل فمعناه أنّ وجودها متّحد مع وجود موضوعاتها على ما هو مفاد الحكم الإيجابى، فلابدّ أن يكون لها ضرب من الوجود. و هو يرجع إلى كون الموضوع بحيث يستصحب عدم حركة أو بصر أو علم. و الوجود المسلوب عنه شيء ضربٌ من الوجود. فيكون هذه المعانى موجودة فى الأعيان بخلاف مفهوم الكلّي و الجنس و الفصل و نظائرها، إذ ليس فى الخارج ما يصدق عليه بحسب الخارج أنّه كليّ أو جنس أو قضية أو ما يجرى مجرى هذه، فيكون موجودات ذهنية.

٢ـ آ: أمر

٣ـ قوله (ره): «و اعلم أنّ الجوهرية أيضاً ليست فى الأعيان»

هذه كلمة حقّ عند المشّائين أيضاً، لأنّ الجوهر عندهم جنس المهيات الجوهرية. و الجنس لايزيد فى الجعل و الوجود على هيئة أنواعه، لكن المصنّف أراد به أنّها من الاعتبارات العقلية التى لا وجود لها فى الأعيان كالإمكان و الشيئية.

أو نفساً هو بعينه جعله جوهراً، إذ الجوهريّة عندنا[1] ليست إلا كمال ماهيّة الشيء على وجه يستغني في قوامه عن المحلّ. و المشّاؤون عرّفوه أى الجوهر، بأنّه الموجود لا في

و اعلم أنّ معنى الجوهر الذي جعلوه جنساً للأنواع و الأجناس الجوهرية هو قولهم مهيّة شيء حقّها فى الوجود الخارجى أنّها لا فى موضوع. فكلّ ماهية وجودها الخارجي بهذه الصفة فهى يكون من الجواهر و إن لم‌يكن وجودها الذهنى بهذه الصفة. فالواجب تعالى لايكون جوهراً بهذا المعنى إذ لا ماهية له. و ربّما عرفوه بأنّه الموجود بالفعل لا فى الموضوع. و هو بهذا المعنى لم‌يكن جنساً لماهية شيء بل هو نحو من أنحاء الوجود المسلوب عنه الموضوع فيكون من العوارض للمهيات الجوهرية، لأنّ أصل الوجود عرضي للمهيّات كلّها، فبإضافة معنى سلبيّ إليه لم‌يصر ذاتياً لبعضها كما لم‌يصر بإضافة معنى إيجابى ذاتياً و جنساً للأعراض. و ربّما كان الموجود لا فى موضوع مجرّداً عن المهيّة كالوجود الأوّل تعالى القيّوم.

١ـ قوله: «إذ الجوهرية عندنا»

كلّ من صفى ذهنه و راجع إلى وجدانه يعرف أنّ الغناء عن الموضوع و الحاجة إليه لايعرض المهيات أنفسها إلا بحسب وجوداتها، فإنّ مفهوم الأبيض من حيث أنّه مفرّق البصر لايستدعى أن يكون له موضوع، و مفهوم الحيوان أو الفلك من حيث مفهومها لايستدعى أن لايكون له موضوع بل إنّما المفتقر إلى الموضوع و المستغنى عنه نحوان من الوجود: أحدهما لذاته مفتقر إلى الموضوع و الآخر لذاته مستغن عنه. و ليس للوجود الخارجي صورة فى العقل مطابقة له حتى يقال إنّما نتصوّره مع قطع النظر عن وجود الموضوع له أو سلبه عنه.

إذا تقرّر هذا فنقول: إن أريد بكمال الوجود أو استغنائه عن الموضوع المعنى الانتزاعي المصدري فلا شبهة فى أنّه مفهوم عقلي. و إن أريد ما به يكمل الشيء و يستغنى عن الموضوع فهو أمر عينيّ عبارة عن الوجود المتقوّم بلا موضوع. و يتفاوت الوجودات بحسب أنفسها فى هذا المعنى، و هو كونها برئية الذوات عن الموضوع. و الوجود المفارق بالكلّية أولى بهذا المعنى من الجسمانيّات. و أولى منه الوجود الذي لا ماهية له، لأنّ ذا الماهية يشبه ذا الموضوع فى ضرب من الاعتبار. و كذا نقول: إن أريد بالافتقار إلى الموضوع المعنى

موضوع. فنفي الموضوع سلبي لا صورة له فى الخارج، و **الموجوديّة عرضيّة،**[1] **لأنّها أمر** اعتبارى عرضى.

فإذا قال الذابّ عنهم ـ أى الدافع عنهم من الذبّ و هو الدفع، و منه سمّيَ الذُّبابُ ذُباباً، لأنّه كلّما ذُبَّ آب أى مهما دُفِعَ رَجَعَ ـ **إنّ الجوهريّة أمر آخر موجود** يعنى وراء هذا التعريف، لأنّه ليس بحدّ تامّ و لا رسم كذلك بل هو رسم ناقص، **فإذا قيل له: فاشرح لنا ذلك الأمر الآخر، يَصعُب عليه شرحُه. و إثباته على المنازع.** و ليس هذا أوّل قارورة كُسِرَت فى الإسلام، فإنّ من عادتهم أن يجعلوا الحقائق المعلومة ـ لكثرة ما لزمتهم من الأقوال ـ مجهولة كما فعلوا بالجوهر، و اعتبره فى غيره.

ثمّ إذا كانت أى الجوهريّة، **أمراً آخر موجوداً في الجسم**[1] **فلها وجود لا في موضوع، فتكون** أى الجوهريّة، **موصوفة بالجوهريّة. و يعود الكلام إلى جوهريّة الجوهريّة من**

المصدري فهو مفهوم اعتباري. و إن أريد به الوجود المفتقر إلى الموضوع فهو أمر متحقّق فى العين. و هي وجودات الأعراض المتفاوتة فى الضعف و العرضية، و أضعف الجميع وجود الإضافات و ما يجرى مجراها.

١ـ قوله: «فنفى الموضوع سلبي و الموجودية عرضيّة لأنّها أمر اعتباريّ»

قد مرّ أنّ الجوهر بالمعنى الذى جعله المشاؤون جنساً للماهيات الجوهرية هو الماهيّة التى يكون وجودها الخارجى لا فى موضوع. فهذا عنوان لمعنى يصلح أن يكون جنساً للجواهر. و معنى الجنس العالى الذى لايكون فوقه جنس آخر أمر بسيط لايمكن تعرّفه إلا بخواص و لوازم و علامات. و نفي الموضوع و إن كان عدمياً يصلح لأن يكون علامة مخصّصة لمفهوم الشيء مميّزة له عند العقل. فقول الذّابّ عن المشّائين: إنّ الجوهرية أمر آخر موجود، معناه أنّ المعنى الذى هو جنس للمهيات الجوهرية لكونه بسيطاً غير واقع تحت جنس لايمكن تعريفه بالحدّ التامّ و لا بالرسم التامّ لكونه مركّباً أيضاً من جنس و خاصة بل يضطرّ إلى أن يعرف بعلامات و خواصّ ينتقل الذهن منها إليه، مع علمه بأن ليس شىء من تلك العلامات ليس نفس ماهية الجوهر بل عنواناً صادقاً عليها. و هذا كلام فى غاية الصحة. و صعوبة تعريف الأمور البسيطة كالجوهرية و الوجود و نظائرها ليس بمستبعد.

۱ـ قوله (قدّس سرّه) «ثمّ إذا کانت الجوهریة أمراً آخر فی الجسم»

المعنی الجنسي کالجوهر بما هو معنی جنسی وجوده فی الخارج بعینه وجود النوع کالجسم. فجوهریّة الجسم بعینها جوهریة جنسه و فصله فی الوجود. و أمّا إذا اعتبر العقل المعنی الجنسي مفارقاً عن فصله فإن أخذه مطلقاً لابشرط فهو بهذا الاعتبار من أجزاء حدّ المهیّة. و إن أخذه مجرّداً عن القیود الفصلیّة بحسب الاعتبار فهو جزء المهیة و مادّته، و الفصل جزئها الآخر الصوري لها. فإن کان هذان المعنیان محاذیین لجزئین خارجیین منها یکون المادّة العقلیة بإزاء المادّة الخارجیة و الصورة بإزاء الصورة. فالإشکال الوارد فی هذا المقام هو أنّه إذا وجد نوع الجوهر یکون الجوهر جنسه القریب کالجسم المطلق المرکّب مهیّته من معنی الجوهر و قبول الأبعاد، و یکون أیضاً وجوده فی الخارج مرکّباً من مادّة و صورة کما رآه المشاؤن، أو لقائل أن یقول: إنّ معنی الجوهر إذا کان غیر معنی الجسم بل جزئه فی المهیة أو فی الوجود فلامحالة یصدق علیه أنّه جوهر بأیّ معنی کان، سواء کان معناه مهیة وجودها لا فی موضوع أو موجود لا فی موضوع و إلا لصدق علیه اللاجوهر و هو العرض، فیکون الجسم أیضاً عرضاً لا جوهراً، هذا خلف. فإذا صدق علیه أنّه جوهر فله جوهریّة، و لجوهریته أیضاً جوهریة أخری و هکذا یتسلسل. و کذا لجزئیة الآخر جوهریة عندهم، حیث لایجوّزون تقوّم الجوهر بغیر الجوهر، و للکلّ أیضاً جوهریة أخری فیترتّب هاهنا[(*)۱] سلسلتان أخریان من الجوهریات إلی غیر نهایة و هو محال.

و الجواب أنّ مفهوم الجوهر الذي هو جنس الجواهر لایلزم أن یکون جوهریته بإعتبار صدق الجوهر علیه بل باعتبار أنّه هو نفس معنی الجوهر و مهیته. و الذي یجب أن یصدق علیه معنی الجوهر هو الموجود من الجوهر و الفرد منه لا نفس معناه، فإنّ نفس معناه یصدق علیه نفس معناه بالحمل الأوّلی الذاتي الذي مفاده الاتحاد فی المعنی، و لایصدق علیه بالحمل المتعارف الذي مفاده الاتّحاد فی الوجود.

ثمّ لا خصوصیة لهذا الإشکال بهذا الموضع، لأنّه یرد علی کلّ معنی جنسی یتحقّق فی مهیة نوعیة، مثلاً الحیوان جنس للإنسان، و الإنسان مرکّب المهیّة من مهیّة الحیوان و معنی الناطق. فیرد علیه أنّ مفهوم الحیوان إن کان أمراً حقیقیّاً غیر الإنسان فهو حیوان لامحالة، فله حیوانیة أخری غیر حیوانیة الإنسان، و للناطق أیضاً لکون الحیوان صادقاً علیه

حيوانيّة أخرى و هكذا يتسلسل. و إن لم‌يكن مفهوم الحيوان حيواناً فيكون لا حيواناً، إذ لا مخرج عن النقيضين، فيلزم أن يكون الإنسان أيضاً لا حيواناً.

و الحلّ أنّ مهيّة الإنسان ليست مركّبة من وجود الحيوان و وجود الناطق حتى يكون كلّ منهما ممّا يصدق عليه أنّه حيوان فيلزم منه المحالات بل مهيته مركّبة من معنى الحيوان و غيره. و معنى الحيوان ليس من شرطه أن يصدق عليه أنّه حيوان أى جسم نام متنفس حسّاس متحرّك.

قولك: فيكون لا حيواناً، أقول: لا فساد فيه لعدم كونه موجوداً بوجود خاصّ للحيوان. و هو الوجود الذي يصدق عليه حدّ الحيوانيّة. و اللاحيوانيّة بهذا المعنى ليس مناقضاً للحيوان بمعنى نفس المفهوم. و قد مرّ فى المنطق أنّ من شرائط التناقض بين الشيئين الاتحاد فى الحمل أيضاً. و أمّا المركّب الخارجي من جزئين أعنى المادّة و الصورة فصدق الجوهر على المادّة هو اتحاده معها فى الوجود بالذات، و صدقه على الصورة أيضا(٢*) كذلك إلا أنّه ربّما كان بالعرض كما هو التحقيق عندنا فى الصورة النوعية البسيطة و إلا لكان لكلّ فصل فصلٌ إلى لا نهاية. و الحقّ أنّ صدق مفهوم الجوهر على فصوله صدق معنى عارض لها فى الوجود لا صدق مقوّم للمهية.

و قول القائل: إنّ فصل الجوهر لو لم‌يكن جوهراً لكان عرضاً، مغالطة نشأت من سوء الاعتبار و إهمال الحيثية، فإنّ الشيء إذا لم‌يكن جوهراً فى الواقع كان عرضاً. و أمّا إذا لم‌يكن جوهراً بحسب اعتبار مهيته من حيث هى هى كما هو شأن ما سوى الذاتيات فلايلزم منه أن لايكون جوهراً فى الواقع حتى يلزم أن يكون عرضاً فى الواقع، بل ربّ مهيّة لم‌يكن بحسب نفس نفسها جوهراً و لا عرضاً كمهيّة الفصول الجوهرية و كذا مهيّة الأعراض التسعة، لكون مفهوم العرضيّة خارجة عن معانيها الذاتية.

و بما قرّرنا فى معنى الجوهرية اندفع كثير من الإشكالات سيّما الواردة على وجود مهيّات الجواهر فى الذهن، و لايحتاج إلى تكلّفات شاقّة ذكرها المتأخّرون تارة بارتكاب أنّ الموجود فى النفس من الجواهر كالحيوان و الفلك و غيرها جواهر بمعنى أنّه يصدق عليها حدود الجواهر و مفهوماتها و أنّ مفهوم الحيوان فى الذهن حيوان و مفهوم الفلك فلك و مفهوم الحركة و الحرارة حركة و حرارة، و تارة بارتكاب أنّ مهيات الأشياء تنقلب فى

كونها جوهرية أخرى زائدة عليها، **فتَسلسل** أى الجوهريّة مُترتّبة موجودة معاً **إلى غير النهاية**، و هو محال. فالجوهرية ليست بزائدة فى الأعيان.

فإذن الصفات أى التي توصَفُ بها الموصوفات، **كلّها تنقسم إلى قسمين:**[1] **صفة عينيّة و لها صورة في العقل كالسواد و البياض و الحركة، و صفة وجودها في العين ليس**

الذهن إلى مهية الكيف، و تارة بأنّ العلم بالأشياء عبارة عن حصول أشباح و أمثلة من معانيها لا نفس معانيها؛ و تارة بالفرق بين الحاصل فى الذهن و القائم به، فمعنى الجوهر حاصل فى الذهن غير قائم بها، و العلم به قائم بها غير حاصل لها.

و هذه كلّها إنّما نشأت من الاحتجاب عن شهود الوجود العينى و عن معرفة أنحاء الوجودات و تفاوتها كمالاً و نقصاً، فإنّ مسألة الوجود أمّ جميع المسائل، لأنّ الوجود سارٍ فى جميع الأشياء و الجهل به يسرى فى غيره.

(١*) يعنى عند ملاحظة ذلك الجزء الآخر الذى هو غير معنى الجوهر و عند ملاحظة الكلّ فيتحقّق سلاسل ثلاث. (آقاعلى مدرس)

(٢*) تأمّل فى صدق الجوهر على الصور بالعرض لتجد الهيولى متحدة معها فى الوجود، إذ مباينتها معها يلازم صدقه عليها بالذات اللازم لذهاب سلسلة الفصول إلى لا نهاية. تدبّر تفهم. (آقاعلى مدرس)

١ــ قوله: «فإذن الصفات كلّها تنقسم إلى قسيمن»

هذه القسمة صحيحة بحسب المفهوم إلا أنّ مناط القسم الأوّل ما يكون القضية المعقودة من الحكم بها على شيء خارجيّة، و مناط القسم الثانى ما يكون تلك القضية ذهنية. و حينئذ فى عدّ الجوهرية و اللونية و الوجود و الوحدة و العدد من القسم الثانى نظر(*) بل الحقّ أنّ هذه الأمور ممّا يتصف به الموجودات العينية بحسب الخارج بمعنى أنّ مصداق حملها على شيء هو وجود ذلك الشيء فى الخارج محقّقاً أو مقدّراً. و لذلك الإضافات و أعدام الملكات من الصفات العينية و لها حظّ من الوجود كما مرّ. و لذلك يقتضى إيجابها ثبوت الموضوع فى الخارج. فكما أنّ "زيد موجود أو أسود و الإنسان جوهر أو واحد أو كثير" يقتضى وجود الموضوع فكذلك قولنا: "زيد أعمى أو السماء فوقنا." فهذه القضايا كلّها

إلا نفس وجودها في الذهن، و ليس لها في غير الذهن وجود. فالكون في الذهن لها في مرتبة كون غيرها في الأعيان مثل الإمكان و الجوهريّة و اللونيّة و الوجود و غيرها ممّا ذكرنا أي من الوحدة و العدد المجتمع من الوحدات و أعدام الملكات.

و إذا كان للشيء وجود في خارج الذهن، فينبغي أن يكون ما في الذهن منه أي من ذلك الموجود الخارجى **يُطابقه، ليصحّ** أنّه منه. **و أمّا الذي في الذهن فحسب فليس له في خارج الذهن وجود حتى يطابقه الذهن**[١] **و المحمولات من حيث إنّها محمولات ذهنيّة،** لأنّها كليّة. و الكلّى لايوجد فى الخارج، لما عرفتَ أنّ كلّ موجود فيه له وحدة مشخّصة و هوية معيّنة تمنع الشركة فيها. و إذا كانت المحمولات أموراً ذهنية فلايلزم من حملها على الموضوعات وجودها فيها و مطابقتها إيّاها، لما عرفتَ أيضاً أنّه ليس كلّ ما يحمل على الشيء يحمل لأجل مطابقته الصورة العينيّة.

و السوادُ عيني،[٢] لأنّ له صورة فى خارج الذهن. **و الأسوديّة اعتبار عقلي،**[١] **لأنّها لّما كانت عبارة عن شيء مّا قام به السواد لميدخل فيه** أي فى ذلك الشيء، **الجسميّة و**

خارجيات يستدعى وجود موضوعاتها فى الخارج بخلاف قولنا: "الإنسان كلىّ أو نوع، و الحيوان جنس، و الناطق فصل" لأنّها ذهنيّات يستدعى وجود موضوعاتها فى الذهن.

(*)و إنّما يصح عدّ هذه من القسم الثانى على ما ذهب إليه الشيخ الجليل المصنّف (قدّس سرّه) من اعتبارية الوجود و أصالة الماهية فى التقرّر، فافهم ذلك. (آقاعلى مدرس)

١ـ ج: الذهنىّ

٢ـ قوله: «و السواد عينى و الأسودية»

مراده أنّ الأسود بما هو أسود غير موجود فى الخارج، لأنّ مفهومه مركّب من الشيء و السواد و النسبة. و الشيء و النسبة من الأمور العقلية التى لا وجود لها فى الخارج، لأنّ مفهومه منها فكذلك المركّب منها.

و الحقّ أنّ مفهوم الأسود لا تركيب فيه، لما مرّ أنّ ذكر الشيء فى تعريفات المشتقّات من باب المحافظة على القواعد العربية أو من باب الاضطرار فى تعريفات بعض الأمور. و هى أمور لحدودها زيادة على المحدودات كما فى العبارة المنقولة عن الحكمة المشرقية للشيخ الرئيس فى مثل هذا الموضع حيث قال: «إنّ الأعراض التى يعبّر عنها بما يقتضى تخصّصها

الجوهرية، بل لوكان السواد يقوم؛ و فى أكثر النسخ: "تقوّمه" **بغير الجسم لقيل عليه إنّه أسودُ، فإذا كان شيء مّا له مدخل في الأسوديّة،** و هو أمر اعتبارى عقلى؛ و كلّ ما

بموضوعاتها فتعريفاتها بحسب أسمائها إنّما يشتمل بالضرورة على اعتبار موضوعاتها. و أمّا حقائقها فى أنفسها فإنّما يكون غير مشتملة من حيث الماهيات على الموضوعات، و إن كانت محتاجة إليها من حيث الوجود» إلى آخر كلامه. و قد نقلنا شطراً منه فى مباحث التعريفات. و قد مرّ تحقيق أنّ العرض و العرضى شيء واحد لا فرق بينهما إلا بالاعتبار. فالسواد إذا كان عينياً كان الأسود أيضاً عينياً، و كلاهما عارضان للجسم. هذا بحسب الوجود و ذاك بحسب المفهوم، كما أنّ الصورة و الفصل كلاهما ذاتيان للنوع. هذا فى الوجود و ذاك فى المهية.

١ـ قوله: «و السواد عينى و الأسودية اعتبار عقلى»

إذا كان السواد فى الخارج موجوداً على حدة و بوجوده حالاً فى الجسم فبمجرّد أخذه مبهماً لايحمل على الجسم حملاً بالذات أو بالعرض، و إن كان يحمل عند أخذه كذلك على أفراده حملاً بالذات، إذ مفاد الحمل هو الاتحاد فى الوجود. و الامر المغاير للآخر بالوجود فى الواقع لايتّحد معه بالوجود فى الواقع بمجرد اعتبار العقل و حمله. و لايصحّ القول بأنّ المعنى المبهم المحمول هو مفهوم قولنا واجد للسواد أو غير فاقد له، إذ لا إبهام حينئذ فى السواد و لا حمل، بل المحمول مفهوم آخر أخذ فيه مفهوم السواد بما هو مفهوم لفظ السواد. و جزء المحمول لايجب أن يكون محمولاً للجزئى اللاحيّ الصادق على الحجر. فإذن يجب أن يصار فى تصحيح هذا القول إلى القول بأنّ الأعراض متحدة الوجود مع موضوعاتها. و السرّ فى كون الأسود محمولاً مع الجسم فى الوجود و يكون السواد مبايناً غير محمول اعتبار أصل الوجود الذى هو ما به اتحادهما. و سرّه أنّه فى كلّ منهما و اعتبار درجته الأولى و الثانية. فبالاعتبار الأوّل يحكم بالاتحاد و هذا هو اعتبار مفهوم ذاتيات السواد لابشرط، و يعبّر عنها عند الإجمال بالأسود. و بالاعتبار الثانى يحكم بالافتراق و التباين. و هذا هو اعتبار تلك الذاتيات بشرط لا و يعبّر عنها عند الإجمال بالسواد، فافهم فإنّه دقيق. (آقاعلى مدرس)

يكون لأمر عقلى مدخل فى مفهومه كان كذلك. **فلايكون** أى الأسوديّة، **إلا أمراً عقلياً فحسبُ و إن كان السواد له وجود في الأعيان.**

و أمّا الصفات العقليّة، و هى التى لا وجود لها إلا فى الذهن كالإمكان مثلاً، **إذا اشتقّ منها و صارت محمولة**[1] كقولنا: **كلّ جسم** و فى بعض النسخ: "كقولنا جيم" **هو ممكن، فالممكنة و الإمكان كلاهما عقليّان فحسب** أى ليس شىء منهما بخارجى، **بخلاف الأسودية. فإنّها و إن كانت محمولاً عقليّاً، فالسواد** و هو المشتقّ منه، **عيني. و السواد وحده لايُحمل على الجوهر**[2] فلايقال: "الجوهر سواد" بل إنما يحمل باشتقاق أو إضافة نحو أسود أو ذو سواد. و لو صحّ حمل السواد وحده على الجوهر لما صحّ أنّ الجوهر ليس بعَرَض، لحمله[3] عليه حمل هو هو، لا لما صحّ أنّ المحمولات كلّها ذهنيّة، لكونها محمولاً عينياً فلهذا تعرّض لبيانه على ما قيل، إذ لو صحّ ذلك امتنع حمل السواد مطلقاً[4].

و إذا قلنا: "ج هو ممتنع في الأعيان" ليس معناه أنّ الامتناع حاصل في الأعيان، و فى أكثر النسخ: "ليس أنّ له امتناعاً حاصلاً فى الأعيان" **بل هو أمر عقلي نَضُمُّه إلى ما في الذهن تارة و إلى ما في العين أخرى،** فنقول: ممتنع فى الذهن أو فى العين.

١ـ ك: محمولات

٢ـ قوله: «السواد وحده لايحمل على الجوهر»

الفرق بين السواد و الأسود ـ كما مرّ تحقيقه ـ إنّما هو بالتعيين و الإبهام. فالأسود إن أخذ معناه مجرّداً عن غيره كان عرضاً غير محمول، و إن أخذ محتملا للأمرين كان عرضياً من شأنه أن يصدق على نفس السواد و على ما يقوم به. و قولهم: إنّ معنى الأسود ما له سواد أو ذو سواد لاينافى ما ذكرناه، إذ كما يصدق على معروض السواد أو المركّب من المعروض و العارض أنّه ذو سواد فكذلك يصدق على نفس السواد أنّه ذو سواد. و ليس من شرط ذى السواد أو ما له السواد أن يكون مغايراً له فى الوجود. و التغاير بالاعتبار كاف فى هذا المقام.

٣ـ آ: يحمله

٤ـ أى سواء كان الموضوع جوهراً أو عرضاً. ١٢

و كذا نحوه أى و كذا نحو الامتناع و الإمكان من الصفات العقليّة التى اشتقّ منها كالموجود و المظلم و الساكن و أمثالها، حكمه حكم الممتنع و الممكن فى كون المشتقّ و المشتقّ منه عقليّين، بخلاف الأسود فإنّ المشتقّ و إن كان عقليّاً لكنّ المشتقّ منه خارجى.[۱]

و الصدق و الكذب فى هذا القسم بمطابقة المحمول لما فى الخارج، كما إذا حُمل الأسود على الزنجى لوجود السواد فيه و عدم مطابقته له، كإطلاقه على الرومى لوجود البياض فيه. و فى القسم الأوّل ليس الصدق بمطابقة ما فى الذهن منه لما فى الخارج، إذ لا وجودَ له فى الخارج حتّى يطابقه[۲] الذهنى بل الصدقُ فيه إلحاقه بما يصلح له بخصوصه كإلحاق السكون بالجسم مثلاً و حمل الساكن عليه، لأنّ السكون عدم الحركة عمّا من شأنه أن يتحرّك. و الجسم كذلك، فيصدقُ حمل الساكن عليه. و

۱ـ قول الشارح العلامة: (رحمه الله): «فإنّ المشتق و إن كان عقليّاً»

لو كان المشتق كالأسود أمراً عقلياً غير عينى لما صدق على الموجود العينى و لا حمل عليه، إذ الصدق و الحمل بشىء على شىء مناطه الاتحاد بينهما فى الوجود، و لما كان الفرق حاصلاً بين حمل الأسود على الإنسان و حمل الكلّى و النوع عليه. و أمّا قوله: «و الصدق و الكذب فى هذا القسم بمطابقة المحمول لما فى الخارج كما إذا حمل الأسود على الزنجى لوجود السواد فيه» إلى آخره فمنظور فيه، فإنّ وجود السواد إذا كان مبايناً عنده تبعاً للمصنّف لوجود الأسود فكيف يحكم بأنّه يلزم من ثبوته لشىء ثبوت الأسود له؟(*) و المطابقة كيف يتحقّق بين أمرين متغايرين فى المهيّة و الوجود جميعاً كما قرّره؟

فإن قيل: مفهوم الأسود ما له السواد، فإذن وجود السواد فى الجسم يكون منشأ لانتزاعه، و المباينة لاينافى ذلك.

و الجواب أنّ ما ذكرته لايثبت به إلا كون السواد له دخل فى انتزاعه. و ذلك لايوجب كونه ما يطابقه، إذ لايطابقه وجوداً و لا ماهية. على أنّ اختلاف الوجود فيهما على ما رآه الشيخ فى الحقيقة اختلاف فى الوجود الذهنى و العينى، فأين التطابق؟ تدبّر تفهم. (آقاعلى مدرس)

۲ـ ج: يُطابق

الكذبُ إلحاقه بغير الجسم كحمل الساكن على النفس مثلاً، فإنّه يكذب، إذ ليس من شأنها أن يتحرّك. فليس الصدق و الكذب بالمطابقة و عدمها فى جميع المواضع على ما هو المشهور، فإنّه لايعمّ الاعتبارات العقليّة. فاعرفه، فإنّ به ينحلّ كثيرٌ من الشُبَه الواقعة فى كلام المتأخّرين بل المتقدّمين.

و في مثل هذه الأشياء، و هى الاعتبارات العقليّة، **الغَلَط يُنشأ من أخذ الأمور الذهنيّة واقعةً مستقلّةً في الأعيان.** و لغفلة المتأخّرين عن هذه الدقيقة كثر هذا النوع من الغلط فى كلامهم، فاعرفه لتتفطّن محلّ مغالطتهم، و لئلاتقع فى ما وقعوا فيه.

و إذا علمتَ أنّ مثل هذه الأشياء المذكورة من قبلُ كالإمكان و اللونيّة و الجوهريّة محمولات عقليّة، فلاتكون أجزاءاً للماهيّات العينيّة يعنى الحقائق الخارجيّة، لاستحالة أن يكون الذهنى المحض الذى لا وجودَ له فى الأعيان جزءاً ممّا هو فى الأعيان.

و ليس إذا كان الشيء محمولاً ذهنيّاً كالجنسيّة المحمولة على الشيء مثلاً كالحيوان، **كان لنا أن نُلحقه في العقل بأيّة ماهيّة اتّفقت** كالإنسان مثلاً، **و يصدق،** فإنّه يكذب و لايصدق إلا إذا ألحق بما يصلح له لخصوصه كالجنسيّة على الحيوان، و النوعية على الإنسان؛ فإنّهما صادقان دونَ العكس، فإنّهما كاذبان. و الغرض تمهيد قاعدة الصدق و الكذب فى الأمور الاعتباريّة و أنّ مفهومهما فيها غير مفهومهما فى غيرها على ما حقّقناه.

و إليه الإشارة بقوله: **بل** أى بل يصدق إذا ألحقنا الجنسيّة، **لما يصلح له بخصوصه،** أو بل لنا أن نُلحقَها فى العقل لما يَصلح له بخصوصه فيصدق حينئذ. **و كذا الوجود و سائر الاعتبارات** أى حكمها ما ذكرناه فى أنّها ليست أجزاء للماهيّات الخارجيّة، و أنّ صدقها و كذبها بإلحاقها بما يصلح له أو بغيره، لا بمطابقتها للخارج و عدمها كما هو المشهور، فإنّه غلط نشأ منه شبه كثيرة يعرف ذلك من طالع كتبَ المتأخّرين لوقوع تلك الشُبَهِ فيها كثيراً.

فصل
[في أنّ العرضيّة خارجة عن حقيقة الأعراض]

قال أتباع المشّائين: العرضيّة خارجة عن حقيقة الأعراض. و هو صحيح،[1] فإنّ العرضيّة أيضاً من الصفات العقليّة بالبرهان الدالّ على أنّ لونيّة السواد ليست لونيّة و

١ـ قوله: «العرضية خارجة عن حقيقة الأعراض و هو صحيح»

صحّة ذلك القول ليست عندهم لكون العرضية من الاعتبارات العقلية[(*١)] بل لأنّ العرضية عبارة عن وجود الشيء فى الموضوع، و الوجود مطلقاً من عوارض المهيات، و قد قيّد هاهنا بإضافته إلى الموضوع، فيكون مفهوم العرض عرضياً للماهيات التى صدق عليها. نعم لو قال أحد: إنّ خروجه عنها إنّما هو بحسب العقل و تحليله للموجود من العرض إلى ماهيته و عرضيّته أي وجود قائم بالموضوع لكان صحيحاً، لما علمت فى مباحث الوجود أنّ المغايرة بين الوجود و الماهية إنّما هى فى اعتبار العقل، لأنّ ما فى الخارج من الإنسان مثلاً أمر واحد يصدق عليه مفهوم الوجود و يصدق عليه معنى الإنسانيّة، و هكذا أيضاً فى الماهيات العرضية. و لو كان معنى الجوهر أيضاً كون الموجود بالفعل لا فى موضوع لكان عرضاً عاماً للماهيات الجوهرية على قياس معنى العرض لكن معناها ما سبق، فيكون ذاتيا لها.

و لقائل أن يقول: ما بال الحكماء و لميفسّروا العرض أيضاً على قياس ما فسّروا به الجوهر حتى يكون جنساً للأعراض كالجوهر جنس للجواهر؟ و ذلك بأن يقال: إنّ العرض ماهية شأنها فى الوجود أن يكون فى موضوع. و لعلّ سبب ذلك أنّ الاختلاف فى أنحاء الوجودات يوجب الاختلاف فى المهية. ثم الأعراض مختلفة فى نحو الوجود الذاتى[(*٢)] فإنّ الكميات على اختلافها بحسب الأجناس و الأنواع لها نحو خاصّ من الوجود لذاتها. و الكيفيات أيضاً على اختلافها لها نحو آخر من الوجود بالذات. و كذا الأعراض النسبية على اختلاف معانيها لها أنحاء آخر من الوجود أضعف من الكلّ حتّى زعم بعض الناس أنّ وجوداتها ليست إلا فى العقل، فليس للأعراض كلّها مهية مشتركة بين الجميع يتصوّرها العقل مجرّدة عن الخصوصيات كما فى الجوهر.

شيئاً آخر فى الأعيان. و ذلك بأن نبدّلَ العرضيّة باللونيّة و نقول: إنّ عرضيّة السواد ليست عرضيّة و شيئاً آخر إلى آخره.

و علّل بعضهم[١] أى بعض المشّائين خروجَ العرضيّة عن حقيقة الأعراض، **بأنّ الإنسان قد يعقلُ شيئاً و يَشكُّ في عرضيّته، فلو دخلت فيها لما أمكن ذلك، لاستحالة**

(١*) لأنّ العرضية و إن كانت بمفهومها من الاعتباريات عندهم، و لكنها بحقيقتها تكون من الوجود. و الوجود له حقيقة فى الأعيان عندهم فليست عندهم من الاعتباريات على الإطلاق. (آقاعلى مدرس)

(٢*) و لايجرى هذا البيان فى الجواهر نظراً إلى اختلاف وجوداتها شدة و ضعفاً كالعقل و النفس و الطبع و الهيولى، فإنّ الجوهرية بحسب الوجود الذاتى لاينتزع الا من الهيولى و صورتها على البواقى و انتزاعها منها إنما هى بالعرض، فهى جواهر بالعرض لا بالذات، تدبّر تفهم فإنّه دقيق و ليس لى مجال البيان. (آقاعلى مدرس)

١ـ قوله (قدّس سرّه): «و علّل بعضهم»

لقائل أن يقول: إنّ هذا التعليل غير جار فى إثبات جوهريّة الجواهر كما يجرى فى إثبات عرضيّة الأعراض بعد ما عرفت أنّ العرضيّة صفة الوجود بل إنّما هو عين وجود الأعراض بخلاف الجوهريّة، فإنّه قد تقرّر عندهم أنّها حال الماهية، لأنّ الجوهر جنس للجواهر.

و ذلك لأنّ المقصود من هذا التعليل بيان خروج العرضيّة عن ماهيّات الأعراض كما صرّح به الشيخ، فيرجع إلى إثبات أنّ وجود الأعراض زائد على ماهياتها، لا إثبات أنّ مهية كذا هل هو عرض أم جوهر ليكون الشكّ فى عرضيّته مستلزماً للشكّ فى جوهريّته. فمعنى كلام المعلِّل هو أنّا كثيراً ما نتصوّر ماهية عرض من الأعراض كالسّواد مثلاً و نشكّ فى عروضه الذى هو عبارة عن نحو وجوده، إذ ربّما خفى على كثير من الناس تحقّق المغايرة بين ذات العرض و عرضيّته التى هى وجوده. كيف و المصنّف و كثير منهم ذهبوا إلى أنّ حاجة الأعراض إلى موضوعاتها بحسب الماهية.

و هذا مسلك متين فى إثبات عرضيّة كلّ مفهوم عرضىّ و كذا فى إثبات أنّ وجود الأشياء مغاير لمعانيها. و كون مفهوم العرض عرضياً للأعراض ليس معناه ـ على ما وقع

تعقّل الكلّ بدون تعقّل الجزء. **و لم يحكموا في الجوهريّة هكذا.** و هو أنّه خارج عن حقيقة الجواهر، مع جريان هذا الدليل بعينه فيه، لإمكان تعقّل الشىء مع الشّكّ فى جوهريّته.

فإن قيل: لانسلّم إمكان تعقّل الشىء مع الشكّ فى جوهريّته، فإنّ هذا إنّما يمكن فى الأعراض لا فى الجوهر.

قيل: إذا سلّمتم أنّ الإنسان قد يعقل شيئاً و يشكّ فى عرضيّته ـ و من شكّ فى عرضية شىء يكون قد شكّ فى جوهريّته ـ فقد سلّمتم أنّ الإنسان قد يعقل شيئاً مع الشكّ فى جوهريّته. و إليه الإشارة بقوله: **و لم يتفكّروا بأنّ الإنسان إذا شكّ في عرضيّة شيء يكون قد شكّ في جوهريّته. و كون السواد كيفيّةً أيضاً عرضي له.**[1] و هو اعتبار عقلي، لما سبق من أنّ لونيّة السواد ليست كيفيّة و شيئاً آخر إلى آخر البرهان.

و ما يقال أى فى بيان أنّ اللون ذاتى للسواد، و هو: **إنّه نعقل اللون ثمّ نعقل السواد تحكّم، بل لقائل أن يقول: نعقل أوّلاً أنّ هذا سواد، ثمّ نحكم عليه أنّه لون و أنّه كيفية. و نحن لانحتاج** أى فى بيان خروج العرضية عن حقيقة الأعراض، **إلى هذا.** و هو أنّ الإنسان قد يعقل شيئاً و يشكّ فى عرضيّته، **إنّما هو قول جدلي،** فإنّ إجرائهم إيّاه فى

التنبيه عليه ـ أنّه من عوارض الوجود لها و كمفهوم الأسود و الأبيض للجسم و كمفهوم الماشى للحيوان، بل هو من عوارض مهياتها عند العقل. فعروضه و عرضيته لها إنّما يكونان فى العقل و بحسبه لا فى الخارج و بحسبه، لأنّ الوجود من عوارض الماهيّة عند العقل و متحد معها فى نفس الأمر كما عرفت مراراً.

١ـ قوله: «كون السواد كيفيّة أيضاً عرضى له»

هذا بناء على مذهبه من أنّ البسيط الخارجى لايجوز أن يكون له تركيب بحسب الماهية. و العلّة فى ذلك كون الوجود أمراً اعتبارياً. و أمّا عند أتباع المشّائين فمناط كون الشىء ذاتياً لماهية كونها بحسب الوجود الذّاتي مصداقاً لحمل معنى ذلك الشيء عليها. و مفهوم الكيفية صادق على السواد. و ساير الكيفيات على هذا المنوال، فيكون ذاتياً مشتركا لها.

الأعراض دونَ الجواهر مع جريانه فيها جدلٌ محضٌ. و **عمدة الكلام فيه** أى فى خروج العرضيّة عن الأعراض، **ما سبق** أى من البرهان كما أشرنا إليه.

حكومة أخرى

[في لزوم مجهولية الأشياء على قواعد المشّائين]

و هي أنّ المشّائين أوجبوا أن لايُعرفَ شيء من الأشياء، فإنّ ذلك إنما يلزم من قواعدهم. و لذلك قال: «أوجبوا» **إذ الجواهر** أى الجسمانيّة، **لها فصول مجهولة**[1] أى عندهم. **و الجوهريّة عرّفوها بأمر سلبي** لايدلّ على حقيقة ما عرّف به. **و النفس و المفارقات** أى الجواهر العقليّة، **لها فصول مجهولة عندهم**، لايمكن الاطّلاع عليها مهما كنّا فى عالمنا هذا. و أمّا الناطقية و نحوها ممّا يقال لها إنّها فصول فليست بفصول، بل هى لوازم الفصول المجهولة. **و العرض كالسواد مثلاً عرّفوه بأنّه لون يجمع البصر. فجمع البصر عرضي**[2] أى للسواد غير داخل فى حقيقته، لما عرفتَ من أنّ السواد

١ـ قوله (قدّس سرّه): «إذ الجواهر لها فصول مجهولة»

كون الفصول مجهولة معناه ـ كما مرّـ أنّها لمّا كانت مفهوماتها بسيطة لا جنس لها و لا فصل لايمكن تعريفها إلا بلوازمها و آثارها أو بتعريفات فيها زيادة للحدّ على المحدود. و اعلم أنّ الفصول الاشتقاقية عند التحقيق هى أعيان الموجودات. و معلوم أنّ الوجود ممّا لايمكن معرفته إلا بآثاره و لا الاكتناه به إلا بصريح المشاهدة كما مرّ. و هذا لايقدح فى إيراد الحدود للأنواع الجوهرية، لأنّ أجزاء الحدود لابدّ و أن ينتهى إلى بسائط لا جنس لها و لا فصل فيكون تصوّرها إمّا من جهة آثارها أو بأنفسها من غير واسطة.

٢ـ قوله: «فجمع البصر عرضي»

أى لكونه من الهيئات الفعلية فيكون من مقولة الفعل، و كذا تأثّر البصر عنه لأنّه من مقولة الانفعال، فيكون كلّ منهما خارجاً عن ماهية السواد لكونه من مقولة الكيف. و المقولات متباينة فلايمكن تحديد بعضها ببعض.

و الجواب ما عرفت من أنّ المراد من جمع البصر الذى هو فصل السواد كون السواد من شأنه جمع البصر أو انفعال البصر عنه لا نفس الجمع أو الانفعال و إلا لم‌يكن السواد سواداً

ليس لونية بتّة و شيئاً آخر هو جمع البصر. و **اللونيّة عرفت حالها من أنّها أمر** اعتبارى ذهنى لا وجود لها فى الأعيان. **فالأجسام و الأعراض غير متصوّرة أصلاً**، لكون فصولها كذلك. **وكان الوجود أظهر الأشياء لهم**[1] **و قد عرفت حاله من كونه أمراً** اعتبارياً لا هويّة له فى الأعيان. هذا إن فُرِض تصوّر الماهيّات بالذاتيّات كما فى التعريفات الحدّية.

ثمّ إن فرض التصوّر باللوازم أى العرضيّة كما فى التعريفات الرسميّة، **فللّوازم أيضاً خصوصيّات يعود مثل هذا الكلام إليها. و هو غير جائز، إذ يلزم منه أن لايُعرف في الوجود شيء مّا**، لاستلزام عود الكلام إلى الخصوصيات الدورَ أو التسلسلَ، و استلزام كلّ منهما أن لايعرف فى الوجود شىء مّا. و العقول السليمة تأباه، و الوجود يشهدُ بخلافه.

إذا لم‌يصادفه البصر، و ليس كذلك. و هكذا فى غيره كالرطوبة مثلاً إذا عرّفت بقبول الأشكال بسهولة و اليبوسة بقبولها بعسر ليس المراد منه نفس القبول ليكون من مقولة الانفعال بل المراد مبدأ ذلك القبول. و بالجملة أكثر القوى الجوهرية و العرضية يعرف مبادى فصولها بآثار فعلية أو انفعالية. و المراد ما ذكرناه أى كونها بحيث يفعل كذا أو ينفعل كذا لا نفس هذه النسب و الإضافات.

١ـ قوله: «و كان الوجود أظهر الأشياء لهم»

و لنا أيضاً بحمد الله، فإنّ ما سوى حقيقة الوجود إنّما هى مفهومات كلّية لايكون شىء منها ظاهراً بذاته مظهراً لغيره حتى أنّ مفهوم الظهور أيضاً أمر كليّ لايمكن أن يكون مشهوداً لأحد بذاته. و كلّ ما هو حاضر بذاته مشهود بنفسه لايكون غير الوجود لكون وجود كلّ شيء هو حقيقته و تشخّصه و ظهوره. و هو موجود بنفسه ذا حقيقة بنفسه متشخّص بذاته، ظاهر بذاته. فهو إذن محض الفعلية و الظهور و التشخّص كما مرّت الإشارة إليه.

و الحقّ أنّ السواد شيء واحد بسيط،[١] و قد عقل. و ليس له جزء آخر مجهول. و لايمكن تعريفُه لمن لايشاهده كما هو، إذ لا أجزاء بسيطة له يعرف بها. و التعريف باللوازم غير مفيد كما عرفتَ. و من شاهَدَهُ استغنى عن التعريف،[٢] لأنّ تصوّره ضرورى مدرك بحسّ البصر. و صورته في العقل كصورته في الحسّ[٣] أى هو بسيط ذهنى أيضاً كما أنّه بسيط خارجى. و ليس مركّباً ذهنيّاً أى من الذهنيات ليمكن تعريفه بالأجزاء الذهنيّة. فالسواد و البياض بل الألوان و الأصوات و الأشكال و

١ـ قوله: «و الحقّ أنّ السواد شىء واحد بسيط»

هذه صفة وجود السواد، إذ وجود كلّ شىء أمر بسيط لا جنس له و لا فصل. و امتياز الوجودات إنّما هى بهوياتها الذاتية و باختلافها الذاتى بالتقدّم و التأخّر و الكمال و النقص. و هى فى ذواتها مجهولات الأسامى لا كالماهيات حيث لها أسام متعددة. و أمّا ماهية السواد أى المفهوم الصادق على نحو وجوده لذاته فهى مركّبة من معنى ذاتي مشتركة بينه و بين نوع مبائن له كاللونية و الكيفيّة و من معنى آخر ذاتي مختص كقابضية البصر.

٢ـ قوله: «و من شاهده استغنى عن التعريف»

لا شكّ فى ذلك إذ ليس الخبر كالمشاهدة و لا البيان كالعيان فى كلّ شىء، لأنّ المشاهدة تتعلق بالوجود، و التعريف للماهية من جهة المفهومات الكلّية. و الوجود هو الأصل فى كلّ شيء فمن عاينه استغنى عن طلب نعته.

٣ـ قوله (قدّس سرّه): «و صورته فى العقل كصورته فى الحس»

فيه ما لايخفى، فإنّ صورته فى الحس نفس وجوده له مخلوطاً بعوارض شخصية مادية من الكمّ و الوضع و الأين و المتى و غير ذلك. و صورته فى العقل مجرّدة عن هذه الخصوصيات كلّها و عن أنحاء الوجودات بأجمعها حتّى عن وجوده فى العقل الذى هو عين معقوليته، إذ للعقل أن يلاحظ ماهية السواد مجرّدة عن كونها معقولة و كلّية أيضاً، و إن صدق عليها فى هذه الملاحظة أنّها معقولة و أنّها كلّية و لكن لا بحسب هذه الملاحظة بل فيها أو بحسبها هى سواد فقط، و لها ذاتياتها فقط دون عوارضها كالوجود و الكلّية و المعقولية؛ لست أقول: لايصدق عليها شيء منها فى العقل، بل أقول: لايصدق عليها من حيث ذاتها شيء إلا ذاتها و ذاتياتها.

الطعوم و الروائح و سائر المحسوسات البسيطة. و إليه الإشارة بقوله: **فمثلُ هذه الأشياء معرفتها ضرورية لايمكن أن تُعرّف بشيء أصلاً**. فلذلك قال: **لا تعريفَ لها**. و الذى يمكن تعريفها هى الحقائق المركّبة من الحقائق البسيطة، فإنّ من تصوّر البسائط متفرّقة فلابدّ و أن يعرفَ المجموع بالاجتماع فى موضع مّا. فمعرفة البسائط بذواتها، و معرفة المركّبات بذاتيّاتها، كمعرفة الأبيض بأنّه جسم كثيف ملوّن بالبياض. و هى معرفة ذاتية، بخلاف المعرفة العرضيّة. و هى التى تكون بالأحوال و الأفعال و الصفات كمعرفة الإنسان بصورته و لونه و شكله أو كتابته و صنعته، و معرفة الجسم بسواده و بياضه و طعمه و رائحته و غير ذلك. و هو المراد من قوله:

بل قد يُعرف الحقائق المركّبة من الحقائق البسيطة، كمن تصوّر الحقائق البسيطة متفرّقة، فيَعرف المجموعَ بالاجتماع في موضع مّا. و فى نسخة: "فى موضوع مّا".

و **اعلم أنّ المقولات التي حرّروها،**[1] و فى بعض النسخ:"جرّدوها" و فى بعضها: "جزّؤوها" أى قسّموها إلى العشرة، و هى الجوهر و الكم و الكيف و الأين و متى و الوضع و الملك و الإضافة و أن يفعل و أن ينفعل، **كلّها اعتبارات عقليّة من حيث مقوليّتها و محموليّتها**؛ لما عرفت من قبل أنّ المحمولات الكليّة كلّها اعتبارات عقليّة، و المقولات محمولات كليّة، فتكون اعتبارات عقليّة. و **بعضها** أى بعض المقولات **المشتقّ منه أي البسيط الذي منه أخذ المحمولُ بخصوصه أيضاً صفة عقليّة كالمضاف،**[2] فإنّ الأب

١ـ قوله (ره): «و اعلم أنّ المقولات التى حرّروها كلّها اعتبارات عقلية»

وجّهه الشارح العلامة بأنّها محمولات كلّية، و الكلّى لا وجود له إلا فى العقل أو أنّها مشتقّات و المشتقّ لا وجود له فى غير العقل كمّا مرّ. و يحتمل أن يكون مراده أنّ شيئاً من المقولات و الأجناس العالية لو كان موجوداً لكان تحت مقولة أيضاً فيوجد له تلك المقولة و يتسلسل كما أشار إليه فى مقولة الجوهر، و قد عرفت اندفاع الجميع.

٢ـ قوله: «كالمضاف»

سواء كان بسيطا أم لا موجود فى الخارج. و حظّه من الوجود كونه بحيث إذا عقل عقل معه شيء آخر.

و الأخ، مع أنّهما اعتباران عقليّان لكونهما محمولين كليّين، فالأبوّة و الأخوّة اللتان اشتقّتا منهما أيضاً عقليّتان بخلاف الأسود، فإنّه و إن كان محمولاً ذهنيّاً و اعتباراً عقليّاً، لكن السواد عيني على ما تقدّم، **و الأعداد** أي و كالأعداد **بخصوصها كما سبق** من أنّ البسيط الذى أخِذَت الأعداد منه ـ و هو الوحدة ـ اعتبار عقلى، **و كلّ** أى و ككلّ **ما يدخل فيه الإضافة أيضاً**[١] أى من المقولات، و هى الأين و متى و المِلك و الوَضع، فإنّها أيضاً صفات عقليّة لأنّ الإضافة تعمُّها. و هى كذلك.

و منها أى و من المقولات، **ما يكون في نفسه صفةً عينيّةً. أمّا دخوله تحت تلك المقولات لاعتبار عقلي كالرائحة مثلاً و السواد، فإنّ كونهما كيفية أمر عقلي معناه أنّه هيئة ثابتة كذا و كذا. و إن كانا في أنفسهما صفتين محقَّقَتين في الأعيان. و لو كان كون الشيء عرضاً أو كيفيّة و نحوهما** ككونه إضافة و غيرها، **موجوداً آخر لعاد الكلام** أى

١ـ قوله: «كلّ ما يدخل فيه الإضافة أيضاً»

زعم المصنّف أنّ المقولات السبع غير الكمّ و الكيف داخل فيها الإضافة، و كلّ ما دخلت فيه الإضافة غير موجود فى الخارج. فهى غير موجودة بزعمه إلا فى العقل. و فى كلتا المقدّمتين نظر، أمّا فى الثانية فلما مرّ ذكره. و أمّا فى الأوّل فمثل ما ذكرنا من قبل فى تعريف بعض الأشياء البسيطة بلوازمها. و من هذا القبيل تعريف الأين و المتى و غيرهما بأمور نسبية، فإذا عرف الأين بكون الشيء بحيث يكون له نسبة إلى المكان فلايلزم منه أن يكون النسبة داخلة فى ماهيّة المعرّف، و كذا قياس المتى و غيره. أو لاترى أنّ الحكماء إذا عرّفوا الجوهر بما له وجود لا فى موضوع فقد عرفوه بأمر سلبى، و لايلزم من ذلك أن يكون مفهوم السلب داخلاً فى ذاته، و كذا فى تعريف القوى و الكيفيات بنسب فعلية أو انفعالية. فإذا لم‌يكن السلب المذكور فى تعريف الجوهر داخلا فى حقيقة معناه و كذا الفعل أو الانفعال الوارد فى تعريف بعض الكيفيات الفعلية أو الانفعالية داخلاً فى حقيقة معناها فهكذا نقول فى الإضافات الواقعة فى رسوم المقولات النسبية، فإنّها غير داخلة فى نفس معانيها. فعليك بالتحفّظ التام، لأنّ هذا الموضع مما وقع الاشتباه كثيراً بين الشيء و لازمه الذى هو علامته و عنوانه.

إلى ذلك الموجود فى أنّه موجود آخر، **متسلسلاً على ما سبق**[١] من الوجه الممتنع لكونه سلسلة مترتّبة إلى غير النهاية موجودة معاً، و قد بانت استحالته.

حكومة أخرى
[إبطال الهيولى و الصورة]

فى فصل خصومة بين المشّائين الذاهبين إلى أنّ الجسم مركّب من الهيولى و الصورة، و بين الأقدمين الصائرين إلى أنّ الجسم هو المقدار القابل للامتدادات الثلاثة لا غير.

قال المشّاؤون: الجسمُ و يعنون به الجسم الطّبيعي البسيط المتّصل بذاته فى نفس الأمر كما هو عند الحسّ مثل الماء مثلاً، لبطلان تركُّبه من الأجزاء التى لاتتجزّى، **يَقبل الاتصال و الانفصال. و الاتصال لايقبل الانفصال**، لأنّ الانفصال إن أُخِذَ ضدّاً للاتصال بأن يكون وجودياً و يعنى به حدوث الاثنين فالشىء لايقبل ضدّه و لايجامعه. و إن أخذَ عدماً مقابلاً للملكة احتاج إلى محلّ. و على التقديرين يكون قابلُ الانفصال محلّ الاتصال لا نفسه، إذ الشىء لايكون محلاًّ لضدّه و لا لعدم نفسه، بل القابل هو المحلّ، كما أنّ قابل أحد الضدين هو محلّ الضدّ الآخر لا هو. و قابل العدم كالعمى هو محلّ الملكة لا هى كالبصر. و كما أنّ الاتصال لايقبل الانفصال كذلك لايقبل الاتّصال، لأنّ الشىء لايقبل نفسه، إذ القابل غير المقبول بالبديهة، على ما يشهد به الفطرة السليمة. و إذ لايقبلهما الاتصال و يقبلهما الجسم ـ مع أنّ القابل للشّىء بالحقيقة يجب أن يبقى مع حصول المقبول، و الجسم لايبقى مع قبول الانفصال، لانعدام هويّته الاتّصاليّة التى لايعقل دونها ـ **فينبغي أن يوجَدَ في الجسم قابل لهما، و هو الهيولى**. و هى ثابتة للجسم و إن لمينفصل بالفعل، لأنّ ثبوتها ليس بواسطة الانفصال نفسه فقط، بل بواسطة القوّة عليه. و لهذا كانت الهيولى ثابتة حال

١ـ قوله: «على ما سبق»
قد سبق أيضا دفع جميع ما أورده فلا حاجة إلى الإعادة.

الانفصال[١] و قبله و بعده و ليس لها فى ذاتها اتصال و لا انفصال و لا وحدة و لا تعدّد، و إلا لم تكن موضوعة و قابلة لهذه الأشياء.

و إذا كان كلّ ما هو جسم إمّا متّصل أو منفصل، و إمّا واحد أو متعدّد، فلا شيء ممّا هو قابل للجميع بجسم، بل القابل هو الهيولى، و الاتّصال المقبول هو الصورة الجسميّة. و إذا رجع كلّ عاقل إلى نفسه، علم أنّ الهويّة الاتصاليّة شيء مع متّصل[٢] و ليست شيئاً قائماً بذاته. و لايعقل ماهية الجسم دونها، فهى من مقوّماته. و كلّ ما له جزء فلابدّ له من جزء آخر، فللمتّصل جزء آخر. غير الاتصال هو القابل للاتصال و الانفصال. فهو مركّب منه و من قابله المسمّى بالهيولى، فالجسم مركّب من الهيولى و الصورة الجوهريتين، و هو المطلوب.

و **قالوا: المقدار غير داخل في حقيقة الأجسام، لاشتراكها في الجسميّة و افتراقها في المقادير** أى المختلفة بالعظم و الصّغر، و ما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز، فالمقدار عرض زائد على الحقيقة الجسميّة، **و لأنّ جسماً واحداً** كالماء مثلاً، **يصغر و يكبر بالتخلخل و التكاثف** أى الحقيقيين.

و الأوّل هو أن يزيد مقدار الجسم من غير أن تنضمّ إليه مادّة من خارج. و الثانى هو أن يُنقَص مقداره من غير انفصال شيء منه. و إذا كان كذلك كانت المادّة الواحدة قابلة للمقادير المختلفة و باقية فى الأحوال غير مفتقرة إلى ما يحلّها منها،[٣] فكانت المقادير أعراضاً حالّة فى المادّة الموضوعة لها.

و يرد عليهم أمّا على قولهم: «إنّ الاتصال لايقبل الانفصال» فبأن نقولَ: **إنّ الاتصال يقال في ما بين جسمين،[٤] فنحكم بأنّ أحدهما اتّصل بالآخر. و هو الذي يقابله**

١ـ آ: الاتصال

٢ـ أى مع الموصوف بالاتصال ١٢

٣ـ س: عنها

٤ـ قوله: «و يرد عليهم أنّ الاتصال يقال فى ما بين جسمين»

الانفصال. و في الجسم امتداد من الطول و العرض و العمق. و الامتدادُ ليس يقابله الانفصال أصلاً.[1] لأنّ الاتصال الذى يقابله الانفصال لايُعقل إلا بين شيئين، و لا كذلك الامتداد. و إذا كان كذلك فإن عُنِيَ بالاتصال الامتداد على اصطلاح ثانٍ، لم‌يمتنع أن يكون هو القابل للانفصال، لكونه غير مقابل له، و لايتمّ البرهان.

و أمّا على قولهم: «إنّ المقدار غير داخل فى حقيقة الجسم» فبأن نقولَ: **فما قولك في مَن يَدَّعي أنّ الجسم مجرّد المقدار الذي يقبل الامتدادات الثلاث لا غير.**[2]

لفظ الاتصال يدلّ بالاشتراك على معنيين حقيقى و إضافى. أمّا الأوّل فهو أيضاً لمعنيين: أحدهما كون الشيء فى مرتبة ذاته صالحاً لقبول الأبعاد و المقادير من غير تعيين له فى ذاته بشيء منها. و هذا فصل للجوهر و ثابت للجسم فى حدّ نفسه لعدم تركّبه من الجواهر الفردة. فاتصاله بهذا المعنى عين متصليّته لا زيادة معنى آخر.

و ثانيهما كون الشيء بحيث يوجد بين أجزائه المفروضة حدود مشتركة. و من خواصّ المتصل بهذا المعنى قبوله للانقسامات الغير المتناهية. و هذا فصل الكم يتقوّم به ما سوى العدد. و ممّا يدلّ على تغاير هذين المعنيين قول الشيخ الرئيس فى إلهيّات الشفاء: «أمّا الكميات المتصلة فهى مقادير الأبعاد. و أمّا الجسم الذى هو الكم فهو مقدار المتصل الذى هو الجسم بمعنى الصورة». (الشفاء،الإلهيات ١١١)

و أمّا ما هو صفة إضافية فهو أيضاً لمعنيين: أحدهما كون مقدار أو ذى مقدار متّحد النهاية بآخر مثله سواء كانا متعددين فى الوجود أو فى التوهّم فقط.

و الثانى كون الجسم بحيث يتحرّك بحركته جسم آخر كاتصال الأعضاء بعضها ببعض. و المعنى الأوّل منهما من عوارض الكمّ المتصل بل من لوازمه.

١ـ قوله: «و الامتداد ليس يقابله الانفصال أصلاً»

الامتداد و إن لم‌يكن مقابلاً للانفصال تقابلاً بالذات لكن لاينفكّ عمّا يقابله بالذات لما عرفت أنّ الاتصال الإضافى بالمعنى الأوّل من لوازم الامتداد و الاتصال بالمعنى الحقيقى. فزوال الاتصال الإضافى مستلزم لزوال الاتصال الحقيقي و سيأتيك زيادة إيضاح.

٢ـ قوله (قدّس سرّه): «فما قولك فى من يدّعى أنّ الجسم مجرّد المقدار»

و قول القائل: إنّها أى الامتدادات الثلاثة **أعراض لتبدّل الطول و العرض و العمق على شمعة مثلاً** أى مع بقاء الحقيقة الشمعيّة، و الزائل غير الباقى، فالامتدادات خارجة عن حقيقة الجسم، فهى أعراض زائدة عليها؛ و هو المقدار الذى يقبل الامتدادات، فلايكون الجسم مجرّد المقدار، لأنّه جوهر، و هذا عرض قائم به، **ليس إلا دعوى** أى مجرّدة عن البرهان.

و يتحقّق ذلك بأنّ الشمعة مثلاً إذا تبدّل عليها الطول و العرض و العمق ففيها أمر ثابت و أمر متغيّر. فالثابت هو الذى لايزداد و لاينقص عند تبدّل أشكالها، فإنّه ينقص من العرض بإزاء ما يزداد فى الطول و بالعكس. فليس فى المجموع زيادة و لا نقصان فلا تغيّر فى القدر. و المتغيّر هو ذهاب آحاد المقادير فى الجهات، لأنّ الطول قد يزيد و ينقص عمّا كان و كذا العرض و العمق، بخلاف المقدار الذى هو نفس الشمعة، فإنّه لايتغيّر أبداً عن ذلك القدر بتغيّر أشكالها.

لو كان الجسم مجرّد المقدار الجوهري لكان تفريقه إلى جسمين إعداماً له بالكلية و إحداثاً لجوهرين آخرين من غير مادّة، إذ لا شبهة لأحد فى أنّ المقدار الكبير غير المقدار الصغير بالعدد و التشخّص لا أقلّ إن لم‌يكن بالماهية و النوع. و كلّ حادث زمانىّ مفتقر إلى مادّة سابقة يحمل إمكانه، و لكان الجسم غير قابل للحركة الكمّية كالتخلخل و التكاثف الحقيقيين و كالنموّ و الذبول و غير قابل أيضاً للأشكال المختلفة، فإنّ المستدير من الشمعة إذا صار مكعّباً يتبدّل الجسم التعليمى منه لامحالة لا لمجرّد أنّ تبدّل أشكال الشمعة يوجب انفصالاً بين أجزائها ليرد عليه المنع الذى ذكره المصنّف بل لأنّ المقدار الجرمى أمر ممتد ذو نهايات. و تبدّل نهاياته يوجب تبدل نحو وجوده الشخصى، إذ لايتصوّر له وجود إلا بنحو التناهى و التشكّل. و ليس طوله و عرضه و عمقه بأمور زائدة على ذاته، إذ لايزيد به مجموع الخطوط الثلاثة بل يزيد به أمر بسيط هو بذاته قابل لفرض خطوط طولية و أخرى عرضية و أخرى عمقيّة، فإذا تبدّل شكله لم‌يبق هو فى ذاته بالصفة التى كان عليها. نعم يبقى له معنى كونه بحيث يمسح بكذا و كذا. و هذا معنى كلّى يصدق على أجسام مختلفة العدد متفاوتة الهيئات و النهايات.

و إذا كان كذلك فهذا القائل **إن جعل هذا المقدار** أى المتغيّر الذى هو أحد المقادير، **ذاهباً في بعض الجهات عَرَضاً فهو مسلّم**، لأنّه عرض فى المقدار الجوهرى الذى هو نفس الجسم، لكن لايلزم منه كون الجوهرى كذلك. و فى أكثر النسخ: "عرضٌ" بالرفع، و فيه نظرٌ.

و إلى ما ذكرنا أشار بقوله: **فلايلزم منه أنّ المقدار نفسه** ـ و هو الثابت القائم بذاته الذى لايتغيّر ـ **عرضي للجسم** أى خارج عن حقيقته، **أو عرض** أى غير قائم بذاته بل بغيره. و إنّما لم‌يقتصر على أحدهما لأنّ مطلوبه ـ و هو أنّ المقدار نفس الجسم ـ يحصل بهما. و هو أن لايكون المقدار عرضاً و لا خارجاً عن حقيقة الجسم لا بأحدهما.

و استدلّ على أنّه ثابت لازم غير متغيّر و لا منفكّ بقوله: **فإنّ ما يزداد في الطول عند المدّ يُنتقص من عَرضه، و كذا ما ينبسط في العرض يُنتقَص من طوله، فيتّصل في المدّ بعض أجزاء كانت متفرّقة و يفترق بعض ماكانت متّصلة. فذهابه** أى ذهاب المقدار الذى هو الجسم، **في الجهات المختلفة على سبيل البَدَل لازم له** أى عرض ثابت غير متبدّل بتبدّل الأشكال. **و آحاد الذهاب في الجهات عرضي متبدّل،**[1] **و الجسم ليس إلا نفس المقدار** أى الثابت فى الأحوال كلّها على معنى أنّه لايزيد على ما كان و لاينقَص منه عند تبدّل أشكاله[2] بل الذى يزيد و ينقص هو بعض امتداداته، كما قال: **و الامتدادات الثلاثة** أى المتبدّلة، **هي ما يؤخذ**[3] **بحسب ذهاب جوانب الجسم في الجهات.**

١ـ قوله: «و آحاد الذهاب فى الجهات عرضىّ متبدل»

إن أراد أنّه زائد على طبيعة المقدار النوعى فمسلّم، و إن أراد به أنّه زائد على هوية المقدار التعليمى فغير مسلم، إذ هو بعينه نحو من أنحاء وجوده، و تبدله يوجب تبدّل شخص المقدار الجرمى. فلو لم‌يكن قابل آخر غير المقدار لكان زوال الجوهر و حدوثه غير مفتقرين إلى مادّة. و هذا خلاف ما ارتكز فى مدارك الحكماء.

٢ـ س: أشكال

٣ـ آ: يوجد

و لايصحّ الاستدلال على عرضيّة المقدار بالتبدّل، لتبدّل الامتداد الجوهرى أيضاً، فإنّ عدم تبدّله إلى جهة من الجهات ممتنع، فإنّ الامتداد الجوهرى المتشخّص المتناهى إذا بقى بحاله و لمیتبدّل فى قُطر فى حال صِغَره كما كان فى حال كِبَره؛ يلزم أن يكون للقطر[١] الصغير امتداد آخر أكبر منه يفضل عليه مع قيامه به، هذا خلف محال.

و إذا كان هذا النوع من التبدّل لايُنافى جوهريّة الامتداد الجوهرى و لايستلزم عرضيّته، فكذلك تبدّل المقدار الجوهرى الذى هو حقيقة الجسم. هذا إن سُلِّمَ أنّ ذلك المقدار يتبدّل. و ليس كذلك لما علمتَ من ثباته و عدم تغيّره بزيادة و نقصان، و إنّما المتغيّر مقدار جوانب الشمعة لا مقدار نفسها الذى هو نفسها، فاعرفه هكذا فإنّه دقيق نفيس.

و الحقّ أن المقدار الجوهرى لايتبدّل بمعنى أنّه لايزيد مقدار مجموعه و لاينقص بتبدّل الأشكال، لا بمعنى أنّه لايتبدّل فى بعض أقطاره، بل يتبدّل كالامتداد الجوهرى بعين ما ذكر فيه.

و **قولهم: «الاتّصال لايقبل الانفصال» صحيح إذا عُنِيَ به الاتصال بين الجسمين**،[٢] فإنّه لايقبل الانفصال من حيث هما متّصلان، و **إن عُنِي بالاتّصال المقدارُ، فيُمنَع أنّ**

١ــ ج: للقدر

٢ــ قوله (ره): «صحيح إذا عنى به الاتصاف بين الجسمين»

إذا كانت حقيقة الجسم عبارة عن مجرّد جوهر اتصالى مقدارى كما هو عند المصنّف، و لا شبهة لأحد فى أنّ مقدار الكلّ غير مقدار الجزء و مقدار الذراع مثلاً غير مقدار نصف الذراع و إلا لجاز حمل أحدهما على الآخر و ليس كذلك، فكان الذراع الواحد عند الاتصال موجوداً بوجود واحد و عند الانفصال موجوداً بوجودات متعددة. و وحدة الاتصال تنافى كثرة الاتصال. و لايمكن أن يكون موضوع الوحدة و الكثرة التى بإزائه شيئاً واحداً من كلّ الوجوه. فهاهنا عند الاتصال شيء واحد و شيء يقبل التعدّد. و لايمكن أن يكون نفس ما هو الواحد نفس ما يقبل التعدّد بالذات. فجهة الوحدة غير جهة الكثرة(*) و غير جهة قبول الكثرة، فلابدّ فى ذات الجسم من شيئين أحدهما باق و الآخر زائل.

المقدار لايَقبل الانفصال، فإنّ المقادير بأسرها عند عدم المانع تتّصل تارة و تنفصل أخرى، و هی القابلة للأمرين. و **استعمال الاتّصال بإزاء المقدار يوجِب الغَلَط، لأنّه اشتراك في اللّفظ، فيوهِم أنّ المراد منه الاتصال الذي يُبطِله الانفصال**. و ليس كذلك لما عرفت.

و قول القائل: "إنّ الأجسام تشاركت في الجسميّة و اختلفت في المقدار فيكون أی المقدار خارجاً عنها" كلام فاسد،[1] **فإنّ الجسم المطلق بإزاء المقدار المطلق، و الجسم**

ثمّ لا شبهة فی أنّ الجسم الذی طرء عليه الانفصال قد زال عنه شیء، فالزائل إمّا نفس الجوهر الاتصالی فيكون التقسيم إعداماً بالكلّية من غير بقاء سنخ واحد و إحداثاً لجوهرين آخرين من غير مادّة قابلة، و إمّا جزئه فله جزء آخر و هو المطلوب، و إمّا أمر عارض؛ فهذا العارض إمّا من باب النسب و الإضافات، و النسبة الموجودة لايكون إلا بين شيئين متغايرين فی الوجود. فإذا كان كلّ تقسيم يوجب زوال نسبة و حدوث أخرى ــ و الجسم يحتمل انقسامات غير متناهية بالقوّة ــ فيلزم من ذلك أن يكون لجسم واحد أجزاء غير متناهية لها إضافات غير متناهية، و قد ثبت استحالته. و أيضاً لو كان الجسم عند عروض القسمة أمراً واحداً بالشخص و يكون القسمة و التعدّد فی أمر عارض له لزم اجتماع المثلين فی موضوع واحد، و قد برهن على امتناعه. فظهر من جميع ما ذكرناه أنّ تكثير الواحد و توحيد الكثير من الجسم يستدعی تركيباً فيه و اثنينية فی ذاته.

(*)إذ جهة قبول كلّ شیء يناسب ذلك الشیء و إلا لزم جواز كون كلّ شیء جهة قبول لكلّ مقبول و هو كما ترى. (آقاعلی مدرس)

١ــ قوله: «إنّ الأجسام تشاركت فی الجسميّة و اختلفت فی المقدار»

صحّة كلام هذا القائل على تقدير أنّ طبيعة الجسم بما هو جسم لاتفتقر فی حدّ معناها إلى انضياف معنى آخر يحصّل معناها و يقوّم ماهيتها لذاتها. و طبيعة متحصّلة نوعية أی بالمعنى الذی هو مادّة للمركّبات و غير محمول عليها ليس اختلافها إلا بالعوارض و الخارجيات. فحينئذ يمكن لأحد أن يحكم بأنّ ما به الاتفاق فی الجسمية غير ما به الاختلاف فی المقدارية. هذا بخلاف طبيعة المقدار حيث لا تحصّل لها فی نفسها إلا بحسب مراتبها و حدودها.

الخاصّ بإزاء المقدار الخاصّ و إذا كان كذلك فإن أراد بالجسميّة: الجسميّة الخاصّة فلانسلّم اشتراك الأجسام فيها، و إن أراد العامّة المطلقة المشتركة بين الكلّ فمسلّم اشتراك الأجسام فيها، و لكن لانسلّم اختلافها فى المقدار الذى بإزائها، لاشتراكها فى مطلق المقدار و اختلافها بالمقدار الخاصّ الذى هو بإزاء الجسم الخاصّ.

و ما هو إلا كمن يقول: المقادير الخاصّة في الصِّغر و الكِبر مختلفة[1] **و تشاركت في أنّها مقدار. فافتراقها بالصِّغر و الكبر ليس إلا بشيء غير المقدار حتى يزيد المقدار الكبير على الصغير بشيء غير المقدار، لاشتراكهما في المقدار.**

و هو فاسد. فإنّ المقدار إذا زاد على المقدار لايجوز أن يقال: زاد بغير المقدار، إذ لا تفاوت في المقادير إلا بالمقدار، فالتفاوت بنفس المقداريّة، و لأنّ أحدهما أتمّ و الآخر أنقص.[2] **و هذا أى هذا التفاوت، كالتفاوت بين النور الأشدّ و الأضعف و الحَرّ الأشدّ و**

١ـ س: مختلف

٢ـ قوله (قدّس سرّه): «و لأنّ أحدهما أتمّ و الآخر أنقص»

زعم الشيخ (قدّس سرّه) أنّ التفاوت قد يكون بين شيئين بحسب تمام و نقص فى ماهيتهما المشتركة بلا اعتبار قيد آخر فصلى أو عرضى. و الحقّ أنّ مفهوم الشىء الواحد لايتفاوت بحسب معناه بل التفاوت فى الأشد و الأضعف بأنحاء الحصولات و الوجودات، لأنّ الوجود مما هو متفاوت فى الكمال و النقص و التقدّم و التأخّر كما برهن عليه سابقاً. فالمقدار الزائد يخالف المقدار الناقص فى نحو الوجود. أو لاترى أنّ وجود الواجب أقوى من وجود الممكن من غير ماهية مشتركة (جلّ عن ذلك). و وجود الجوهر أقوى من وجود العرض من غير ماهية مشتركة بينهما. و بالجملة لا شكّ فى أنّ المقدار الزائد غير المقدار الناقص المفصول عنه بحسب الوجود لا بحسب الماهية المقدارية، كما أنّ السواد الشديد غير السواد الضعيف فى الوجود. و كما أنّ السواد الشديد مشتمل على المراتب الضعيفة بالقوّة لا بالفعل فكذا المقدار الزائد مشتمل على ما دونه من المقادير بالقوّة لا بالفعل. ثمّ إذا جزّئ المقدار أو اتصل بمقدار آخر اتصالاً وحدانياً حصل بالفعل مقدار ما كان بالقوّة و صار بالقوّة ما كان بالفعل. و كذلك السواد إذا استحال بالاشتداد أو التضعّف صار ما بالفعل بالقوّة و ما بالقوّة بالفعل. و الماهية لاتتحرّك فى نفسها بل من شأن الوجود أن يتطوّر فى

الأضعف. و لاأعني بالنور الأشدّ و الحرّ الأشدّ إلا أشديّته[1] **في القدرة و الممانعة و غير ذلك** أى ممّا يقال فى معنى الأشديّة كالصلابة و نحوها.

و ليس شدّة النور و ضعفه لمخالطة أجزاء الظلمة، إذ الظلمة عدميّة فلايكون لها أجزاء، و لا أجزاء مُظلمة أى و لا لمخالطة أجزاء مُظلمة. **فإنّ كلامنا في ما يحسّ من النور و ما ينعكس على أملس كالمرآة من نيّر بل** أى بل شدّة النور **تماميّة و كمال له** أى للنور **في الماهيّة**. و المراد من تمامية الشيء حصول ما يمكن له من الزيادة، و من كماليّته حصول ما يمكن له من الفضائل. **ففي الطول أيضاً هكذا** أى هكذا يكون الحال، **فإنّ هذا الطول إذا كان أعظم من ذلك الطول، فإنّه أتمّ في طوليّته و مقداريّته. و الزيادة أيضا طول** و كذا مقدار أيضاً، **لا أنّها غير طول و غير مقدار،** فإنّ زيادة الطول على الطول بنفس الطول.

فإن لم‌نسمّ هذا أى العظم فى الطول: **شدة في الطول، بسبب أنّ هاهنا** أى فى الطويل بل فى المقدار، **يمكن الإشارة إلى قدر ما به المماثلة و الزائد** أى و إلى قدر الزائد **بخلاف الأتمّ بياضاً، فإنّه لاينحصر فيه التفاوت بين الطرفين؛** و هما الأتمّ بياضاً و الأنقص بياضاً، فإنّ التفاوت بينهما ـ و هو زيادة بياض الأتمّ على بياض الأنقص ـ لاينحصر و لايتعيّن فى الأتمّ بخلاف الأتمّ طولا مع الأنقص، لانحصار التفاوت بينهما و تعيّنه فى الأتمّ **كالأشدّ**[2] **بياضاً،** فإنّه لاينحصر فيه التفاوت بينه و بين الأضعف بياضاً؛ **فيجعل**

الأطوار و يتشأن فى الشؤون. فالموجود للشيء إذا تبدّل نحوه بنحو آخر فلابدّ هاهنا من جهة بها يرتبط الأوّل بالثانى، إذ لايمكن أن يكون ما هو الزائل بعينه هو الأمر الباقى، ففيه تركيب من أمر باق و أمر زائل. و ليس الأمر الجامع بينهما الرابط لهما هى المهية المشتركة العامّة، لأنّها مما لايبقى بالعدد بين الأمرين، إذ العامّ لا تحصّل له و لا هوية له بالذات إلا بغيره. و أيضاً لو كان المقدار المتصل مشتملاً بالفعل سابقاً على التقسيم على ما حصل بالتقسيم لزم اشتماله على أجزاء غير متناهية حسب قبوله للانقسام إلى غير النهاية. و هو محال كما بيّن فى موضعه عند إبطال مذهب النظّام.

١ـ س: شدته

٢ـ آ: لا كشدة

الجامع الأتمّية دون الأشديّة ليشمل الكلّ و لايختصّ بالبعض. فكما يقال: هذا البياض أتمّ من ذلك البياض كذلك يقال: هذا النور أو الجسم أو السطح أو الخطّ أتمّ من ذلك النور أو الجسم أو السطح أو الخط. **و لا مشاحّة في الأسامي**، لأنّ هذا نزاع فيها بالحقيقة على ما أشار إليه بقوله: «فإن لم يسمّ هذا شدّة فى الطول» بالسبب المذكور.

فحاصل الكلام هو أنّ الجسم المطلق هو المقدار المطلق، و أنّ الأجسام الخاصّة هي المقادير الخاصّة. و كما تشاركت الأجسام في المقدار المطلق و افترقت بخصوص المقادير المتفاوتة تشاركت في الجسميّة أى المطلقة، **و افترقت بخصوص المقادير**، و فى نسخة: **المتفاوتة** أى بالجسميّات المخصوصة المختلفة.

و أمّا التخلخل و التكاثف فلايشملهما بالمعنى الحقيقي، و هو أن يزيد مقدار الشيء من غير انضمام شيء إليه أو ينقص من غير نقصان شيء منه، و لا ما استدلّوا به عليهما. و هو أنّ المقدار عرض حالّ فى المحلّ الذى لا مقدار له. و نسبته إلى جميع المقادير متساوية، فقبوله للمقدار الصغير كقبوله للمقدار الكبير. و على هذا يجوز تبدّل المقادير عليه و صيرورة العظيم صغيراً من غير انفصال شيء منه، و الصغير عظيماً من غير انضمام شيء إليه، لأنّ المقدار هو نفس الجسم؛ و هو المادّة و المحلّ. فزيادة المقدار هى زيادة الجسم و المادّة و المحلّ، و نقصانه هو نقصانها. و على هذا يستحيل أن يزيدَ مقدار الجسم أو ينقصَ دون انضمام شيء إليه أو انفصال شيء منه، لأنّه جوهر و ليس عرضاً حالاً فى شيء، ليلزم ما ذكروه بل نُسلّمهما بالمعنى المجازى، **إذ ليس** أى التخلخل و التكاثف، **إلا بتبديد الأجزاء واجتماعها و تحلّل الجسم اللطيف بينها** أى بين الأجزاء. و ذلك فى التخلخل كما فى العجين و القطن المحلوج، أو **تحلّل الجسم اللطيف منها** أى انفصاله عنها. و ذلك فى التكاثف كالمنتفش الأجزاء إذا اندمجت أجزاؤه أو مختلف الأجزاء إذا تحلّل لطيفها و انضمّت.

و أمّا ما قيل في القُمقُمة الصياحة أى من دلالتها على التخلخل الحقيقى، و ذلك **لأنّها إذا مُلئت ماءً و أحكِمَ صِمامُها و وُضعت فى النار و تسخّنت شديداً أنشقت. و ليس الشقّ بزيادة المقدار** أى مقدار ما فيها بسبب دخول النار، إذ ليس فيها مكان لفاش، و ما الذى ألجأها إلى أن يدخل فى أضيق موضع من شأنها البروز عنه، لميلها

بالطبع إلى جهة العلو، فلذلك صوّب قولهم: إنّ النار لاتداخلها و قال: **فذلك صحيح.** و إذا لم‌يكن الشقّ بدخول النار كان بسبب زيادة مقدار ماء القُمقُمة بالتخلخل، و هو المطلوب.

و لّما لم‌يكن هذا الترديد منحصراً قال: **و أمّا الشقّ فليس كما ذكره المشّاؤون من زيادة المقدار، بل لأنّ الحرارة مبدِّدة للأجزاء، فإذا اشتدّت مالت جوانبها** أى جوانب الأجزاء **إلى الافتراق. و مانعُها الجسمُ** أى جسم القمقمة، **و الميل ذو مدد.** لاشتداد التسخّن، و الخلأ ـ كما تبيّن فى الكتب ـ **ممتنع. فبميلها**[1] أى ميل الأجزاء **إلى الافتراق و ضرورة عدم الخلأ،** مع عدم جسم لطيف يتخلّل بين الأجزاء فيُسدّ الخلل الحاصل بينها بالتبدّد، **تنشقّ القمقمة لا بحصول مقدار أكبر،** ليثبت التخلخل الحقيقى.

و أمّا ما يقال فى إثبات التخلخل و التكاثف الحقيقيّين أيضاً، و هو **أنّه يُمَصُّ القارُورة فتُكَبُّ على الماء، فيدخُلها الماء مع بقاء الهواء الذي كان فيها،** لاستحالة الخلأ، لكنّه تخلخل بالمصّ. و لهذا يدخل فيها الماء بعد المصّ و لايدخل قبله، فإنّ الماصّ يجذب الهواء و يأخذ منه بالقسر. فلولا حصول التخلخل لزم الخلأ، و هو محالٌ. و لهذا يذكر هذه الحجّة على التخلخل عند المصّ و على التكاثف عند الكبّ بعد المصّ، **فيتكاثف الهواء** أى المتخلخل ليمكن دخول الماء فيها، و إلا لزم تداخل الأجسام، و هو محال، لكنّ التكاثف **غير مسلّم، فإنّ بعد المَصّ لايُمكِن الحكمُ بأنّ عند دخول الماء ما خَرَج شيء من الهواء بل يُخرِجه دخول الماء،** لا لما ذكره بل لكثافة الماء و لطافة الهواء المتسخّن بالمصّ و انفعاله عن برودة الماء و هربه عنه إلى داخل القارورة و خروجه من مسامّها. فلهذا يدخل فيها الماء لا لتكاثف الهواء. و على هذا لايدلّ المصّ على التخلخل، لجواز دخول الهواء من مسامّها، كما لم‌يدلّ الكبّ على التكاثف، لجواز خروجه من المسامّ.

و هذا و إن كان فيه بُعدٌ، لكن ما فى المتن أبعد منه. و هو قوله: **و يبقى له منفذٌ مّا لايتعسّر معه الخروج و يُشاهَدُ** كما قد نشاهدُ أحياناً خروج الهواء من كيزان ضيّقة

---

[1] ـ س: فميلها

الرؤوس منغمسة فى الماء بالبقبقة، لهرب الهواء عن الماء و مقاومته إيّاه فى المكان[1] الضيق، فيضغطه و يسمع له صوت. و قد ذكر المصنّف فى بعض كتبه أنّه قد شُوهِدَ عند الكبِّ الحبابُ الدالُّ على خروج الهواء، و ذكر أيضاً أنّه جرّب رشح بعض الأدهان من الزجاج، فلايمتنع مثلُ ذلك فى الهواء الذى هو ألطف من الدهن.

و لايمكننا أن نحكم بأنّ الماصّ لايُعطي من الهواء بقدر ما يأخذ حتى يلزم التخلخل بعد المصّ و على هذا فلايدلّ الحجّة على التخلخل أيضاً كما لم‌يدلّ على التكاثف. **و مثل هذه الأشياء**، و هى عدم خروج الهواء عند دخول الماء و عدم إعطاء الماصّ من الهواء بقدر ما يأخذ، **يعسُرُ علينا ضبطه بالمشاهدة**. فلايمكن للمشّائين أن يثبتوا مذهبَهم فى مسألة القارورة بمشاهدتهم خروج الهواء بالمصّ و عدم خروجه بالكبّ فى القارورة، فإنّ ذلك يعسر عليهم. و لايفيدهم مشاهدة دخول الهواء بالنفخ فى القِربة المجتمعة الأجزاء و خروجه عنها بالمصّ، إذ لايلزم من صحّة وقوع شىء عند عدم مانع، صحّة وقوعه عند لزوم محال أو أمر مانع، لأنّ أجزاء القِربة تتباعد بالنفخ فيدخلها الهواء و تتقارب بالمصّ فيخرج منها الهواء، بخلاف أجزاء القارورة، إذ لايمكنُ أن يتّسع باطن القارورة بالنفخ أو يضيق بالمصّ. و إذا كان كذلك فربّما منع من نفوذ ما ينفذ فى غير القارورة أو من خروج ما يخرج من غيرها، فينفخ و لايدخلها الهواء، لامتناع الاتّساع أو المصّ[2] و لايخرج، لضرورة عدم الخلأ.

و نَحدُس أنّه لوكان التخلخل متصوّراً كما يقولون بزيادة المقدار أى لا بانضمام شىء إليه، **لزم منه تداخل الأجسام**، **فإنّ المقادير إذا ازدادت و العالم قبله** أى قبل ازدياد المقادير، و فى نسخة: "قبلها" أى قبل المقادير الزائدة، **كلّه ملاء، و لايلزم من زيادة مقدار أجسام نُقصان مقدار أجسام أخرى متباينة عنها من غير سبب يوجب التكاثف، فيلزم التداخل بالضرورة. و هذا عند الطوفانات العظيمة المائيّة أظهر، لأنّه إذا**

١ـ ج: الموضع
٢ـ س، آ: تمصّ

ازداد مقدار عنصر الماء من غير انضمام شىء إليه من خارج، و لم‌تُنقَص مقاديرُ غيره من العناصر و المركّبات، لزم التداخل بالضّرورة.

فإن قيل: إنّما يلزم التداخل لو لم‌تُنقَص مقاديرُ بعض الأجسام عند ازدياد مقادير بعضها بحيث يتساوى الزّيادة و النقصان.

قلنا: النقصان بسبب التكاثف باطل، لبطلان التكاثف بل الهيولى التى بُنِيَ التكاثف عليها. و النقصان بسبب اندماج الأجزاء لايعادِل الزيادة فى الطوفانات العظيمة المائية على ما يشهد به الفطرة الصحيحة. و فيه نظر بَعدُ.

ثمّ القُمقُمةُ الصيّاحة التي عليها اعتمادهم أى فى إثبات التخلخل الحقيقى، **إذا فُرضت مُمتَلية. أ يزيد المقدار فيها ثمّ تنشقّ؟ أو تنشقّ ثمّ يزيد المقدار؟ فإن كان تنشقّ القُمقُمة ثمّ يزيد المقدار، فالشّقّ ليس للتخلخل كما علّلوه به.** و إذ ذاك فلايتمّ الاستدلال بها على التخلخل الحقيقى. **و كذا إن كانا** أى ازدياد المقدار و الشّقّ، **معاً، فإنّ الشقّ يكون سببه شيئاً آخر متقدّماً عليه لا التخلخل الحقيقى على ما يزعمون،** أعنى ازدياد المقدار الذى فرض معه.

و إن زاد المقدار أوّلاً، اجتمع زيادة المقدار مع صحّة القمقمة، **فيلزم منه التداخل**[1] أى تداخل البعد الذى زاد بسبب زيادة المقدار على بُعد باطن القمقمة مع بُعد جرم القمقمة.

فإن قيل: لانسلّم أنّه لو تقدّم زيادة المقدار على الشقّ لزم التداخل. و إنّما يلزم ذلك إن لو كان تقدّمها عليه بالزمان. أمّا إذا كان تقدّمها عليه بالذات ـ و هما معاً

١ـ قوله: «فيلزم منه التداخل»

لقائل أن يقول: يجوز أن يكون الاستعداد الشديد الحاصل بالتسخين لزيادة مقدار مّا فى القمقمة هو السبب لحصول الشقّ لا لزيادة بالفعل ليلزم التداخل، إذ كثيراً مّا يفعل الاستعداد الشديد للشيء القريب من الفعل ما يفعله ذلك الشيء. كيف و ما ذكره المصنّف يجرى فى أصل اندفاع الأجزاء و تبديدها الموجب لانشقاق القارورة بل فى كلّ جسم يدفع جسماً آخر و يميله بعين ما ذكره.

بالزمان ـ فلانسلّم لزومه. و إليه أشار بقوله: **و إن قيل: إنّه يتقدّم**[1] **على الشّقّ زيادة المقدار بالذات.**

لايقال: لو تقدّمت عليه بالذات لزم إمكان التداخل، إذ الشقّ يجب بعدَها، لأنّ وجوبَ المعلول بعد وجوب العلّة، فيمكن معها. و كلّ ما هو ممكن الكون فهو ممكن اللاكون، لكن إمكان لاكون الشقّ مع الزيادة هو إمكان التداخل معها، فيكون التداخل ممكناً بحال مّا، و قيل: إنّه ممتنع لذاته.

لأنّا نقول: لانسلّم لزومَ إمكان التداخل. و ذلك لأنّ الممتنع لذاته لايمكن لغيره. و أمّا الممكن لذاته فقد يجب و يمتنع لغيره. و هاهنا وجوب الشقّ و عدمه مع وجود زيادة المقدار و إن كانا ممكنين لذاتيهما، لكنّهما ليسا بممكنين معها أى مع إمكان الزيادة، لأنّ الشقّ واجب بالغير و هو زيادة المقدار، و عدمه ممتنع بالغير و هو امتناع التداخل. و إذا امتنع عدم الشقّ مع الزيادة لم يمكن معها. و على هذا لايلزم إمكان التداخل، لابتناء لزوم إمكانه على ثبوت إمكان عدم الشقّ مع الزيادة و لم‌يثبت.

قوله: «كلّ ما هو ممكن الكون ممكن اللاكون» مسلّم إن أريد به ممكن الكون فى نفس الأمر، و ممنوع إن أريد به ممكن الكون مع شىء، لأنّ المعلول ممكن الكون مع العلّة و ليس ممكن اللا كون معها. ثمّ الشقّ مع زيادة المقدار ممكن الكون و اللاكون لذاته و إن لم‌يكن معلولاً لها. فلو صحّت الحجّة لزم إمكان التداخل مطلقاً، و هو محال، بل يقال:

فكذا نقول: في مَيل الأجزاء أى أجزاء ما فى القُمقُمة، **إلى التفريق** أى الشقّ. و هو أن ميلها يتقدّم على الشقّ بالذات. و إذا كان كذلك **فلايلزم ما قالوا.** و هو أنّ ميل أجزاء ما فى القمقمة إلى افتراقها و تفريق القمقمة إن كان بعد تفريقها أو معه، فلايكون تفريقها بالميل على ما زعمتم. و إن كان قبله يلزم الخلأ، لتفرّق أُجزاء ما فيها من الوسط إلى الجوانب و عدم ما يخلفُها فى الوسط، لأنّ الخلأ إنّما كان يلزم لو كان تقدّم ميل الأجزاء على التفرّق و التفريق بالزمان. أمّا إذا كان بالذات على ما

١ــ س: متقدّم

قلنا فكلاّ.

ثمّ لما كان الميل ممّا يحدثُ دفعةً فيجوز تقدّمه على الشقّ بالذات، بخلاف زيادة المقدار بالتخلخل عند المشائين، لحصولها قليلاً قليلاً، لوقوعها بالحركة القابلة للقسمة الغير المتناهية؛ فلاتحصل الزيادة الموجبة للشقّ إلا بعد زيادات غير متناهية، فيسبق التداخل الشقّ على قاعدتكم، و هو محال.

و إن رجعتم عن مذهبكم و قلتم: إنّ المقدار الأكبر لايحصل شيئاً فشيئاً، بل يبطل الأوّل دفعة و يحصل الثانى كذلك، فحصول الأكبر فى مادّة الأصغر إن[1] كان دون انبساطها بالحركة ليطابقها المقدار الأكبر، و هى لاتقع فى آن لاينقسم، بل فى زمان ينقسم، فلابدّ و أن يكون قبل الزيادة الموجبة للشقّ زيادات غير متناهية، و ذلك يوجب التداخل كما تقدّم.

فإذن ليس التخلخل إلا بتفريق أجزاء للحرارة[2] و تخلّل جسم لطيفٍ كالهواء حتى إذا مالت الأجزاء إلى الافترق و منعها مانع دفعته إن كانت لها قوّة أى دفعت الأجزاء المائلة إلى التفريق و مانعها عنه إن كانت للأجزاء قوّة على دفعه. و يحسّ هذا التبديد في المتخلخلات كالماء و غيره من المائعات إذا تسخّنت. و لو ضممنا أجزاءها لانضمّت و رجعت إلى المقدار الأوّل. فتقرّر من هذا أنّ الجسم هو المقدار، ومقادير العالم لاتزداد و لاتنقص أصلاً. و أن ليس للخردلة مادّة[3] لها استعداد أن تقبل مقادير العالم كلّه كما

١ـ آ: + كان دون انبساطها بالحركة حتى يفضل المقدار عليها فى جميع الجوانب فيكون مقداراً قابلاً مادّة و هو محال و إن

٢ـ ک: الحرارة

٣ـ قوله: «ليس للخردلة مادّة»

لا استبعاد فى أن يكون للخردلة مادّة أوليّة من شأنها بحسب ذاتها أن يقبل كلّ جسميّة و كلّ صورة بحسب استعدادات تنضمّ إليها بتقدّم و تأخّر، لخلوّها فى ذاتها عن كلّ مقدار و صورة كما أنّ للخردلة أيضاً فاعل أوّل من شأنه أن يفعل جميع الأشياء بحسب جهات فاعلية و إرادات يلحقه على ترتّب، لبرائته فى ذاته عن جهات التكثّر و التغيّر، لكن

التزم به المشّاؤون. و هذا أى كون الجسم هو المقدار و ما يتبعُ هذا الرأى ممّا ذكره، **رأي الأقدمين و الأوّلين من الحكماء لا الآخرين منهم** كأرسطو و شيعته من المشّائين.

و ما يقال أى فى بيان أنّ المقدار زائد على الجسميّة لا نفسها و هو: **إنّ الجسمَ يُحمل عليه أنّه ممتدّ و متقدّر، فيكون** أى الامتدادُ و المقدار **زائداً عليه، لأنّ الشيء لايُحمَل على نفسه، ليس بكلام مستقيم؛ فإنّا إذا قلنا: إنّ الجسم متقدّر، لايلزم أن يكون المقدار زائداً عليه، لأنّ هذه إطلاقات عرفيّة. و الحقائق** أى حقائق الموجودات و المسائل العلميّة و الحكميّة، **لاتُبتنى على الإطلاقات** أى العرفيّة، كما ابتنى هاهنا أنّ حقيقة الجسم غير المقدار على الإطلاق العُرفى، و هو أن الجسم متقدّر، **لما يجري فيها من التجوّزات. فربما يأخذ الإنسان في ذهنه شيئية مع مقدار فيقول: الجسم شيء له مقدار. فإذا رجع إلى الحقيقة لم‌يَجِد الشيء إلا نفس المقدار،**[1] لأنّ الشيئيّة ليست زائدةً على المقدار بل نفسه.

و إذا أطلق في العُرف، مثل قولهم: بُعدٌ بعيدٌ، لايدل على أنّ البُعديّة، و فى نسخة: "البعيديّة" **في البُعد شيء زائد عليه بل هو تجوّز، كما يقال: جسم جسيم، إذ لايدلّ** على أنّ الجسميّة أو الجسيميّة زائدة على الجسم. **و يجوز أن يقال: إنّ الجسم مُمتدّ، بمعنى أنّ له امتداداً خاصّاً في جهة متعيّنة، فيرجع حاصله** أى حاصل هذا الإطلاق، **إلى أنّ المقدار ذاهب في جهات مختلفة أو جهة مُتعيّنة و نحو ذلك** أى و الى نحو ذلك من التأويلات الصحيحة. و قد عرفتَ أنّ المقدار بهذا المعنى زائد عليه، و هو صحيح لا إشكال فيه.

سلسلة الترتيب فى القابل زمانىّ و فى الفاعل ذاتى. و ليس أحد من المشّائين ادّعى أنّ مادّة الخردلة بما هى مادتها و بما لها من الاستعداد لقبولها مما يستعدّ لأن يقبل مقادير العالم كلّه.

١ــ قوله: «فإذا رجع إلى الحقيقة لم‌يجد الشيء إلا نفس المقدار»

هذا هو الحقّ الذى أشرنا إليه. و هو يخالف كلامه فى ما سبق من قوله: « فإن كان شيء مّا له مدخل فى الأسودية فلايكون إلا أمراً عقلياً فحسب و إن كان السواد له وجود فى الأعيان» انتهى.

فهذه المغالطات أى الأغلاط من كون الجسم مركّباً من الهيولى و الصورة و ما يتبعه من المفاسد و القياسات الفاسدة المنتجة لما ذكرنا من الأغلاط، **لزمتهم من أخذ الاتّصال بمعنى الامتداد،**[1] كما تقدّم من قوله: «و استعمال الاتّصال بإزاء المقدار يوجِب الغلط» و **من بعض التجوّزات،** و هى الإطلاقات العرفيّة التى كنّا فيها.

و من ظنّهم أى ظنّ المشّائين، **انّ الامتياز بالكمال و النقص كما بين الخطّ الطويل و القصير بشيء زائد على المقدار. و ذلك غير مستقيم** لما سبق من أنّ الامتياز بينهما بنفس المقدار. هذا إن كان لفظة "ذلك" إشارة إلى الأخير. و إن كانت إشارة إليه و إلى الأوّلين أيضاً فعدمُ الاستقامة فى الأخير لما قلنا، و فى الثانى لأنّ الحقائق لاتبتنى على الإطلاقات، و فى الأوّل أنّ الاتصال بمعنى الامتداد يقبل الانفصال على ما سبق مشروحاً.

حكومة

[الهيولى عند الإشراقيين هي المقدار القائم بنفسه]

فى أنّ هيولى العالم العنصرى بل العالم الجسمانى هو الجسم البسيط الذى هو المقدار القائم بنفسه على ما ذهب إليه الأقدمون لا ما ذهب إليه المتأخّرون. و هو أنّها موجودة فحسب تقبل الصور و المقادير، و ليس له تخصّص فى نفسه إلا بالصور، لأنّه إذا حقّق حالُه لميكن شيئاً موجوداً. و حاصل ما ذكر أنّ كونه موجوداً أمر عقلى اعتبارى. و كونه جوهراً عبارة عن سلب الموضوع، و هو عدمى. و ليس له وراء ذلك تخصّص لا فى الخارج و لا فى العقل. و إليه الإشارة بقوله:

فإذا تبيّن لك من الفصل السابق أنّ الجسم أى الطبيعى **ليس إلا نفس المقدار القائم بنفسه، فليس شيء في العالم هو موجود فحسب**[2] **يقبل المقادير و الصور** أى الجسميّة و

١ـ قوله: «بمعنى الامتداد»

قد عرفت تحقيق الحال فلا حاجة إلى الإعادة.

٢ـ قوله: «فليس شىء فى العالم»

إشارة إلى ما يلزم عليهم بحسب حجّة أخرى لهم على وجود الهيولى. و هى أنّ الجسم من حيث هو جسم أمر بالفعل، لأنّه جوهر متصل بالفعل و له قوّة قبول أبعاد و اتصالات و أشياء أخرى بالقوّة. و الشىء من حيث هو بالفعل لايكون بعينه هو من حيث هو بالقوّة، فيكون فيه أمران يكون بأحدهما بالفعل و بالآخر بالقوّة، إذ لو كان اتصاله و جسميته نفس القوّة لأشياء كثيرة فيلزم من تعقّله تعقّل تلك الأشياء. فالحامل للقوّة غير الاتصال و غير المتصل من حيث هو متصل بالفعل. فللجسم جزء آخر فيه قوّة الاتصال غير الاتصال.

و هذه الحجة مما ذكره المصنّف فى المطارحات و اعترض عليها بوجوه:

أحدها منع امتناع أن يكون شىء واحد بالفعل و بالقوّة قائلاً: «إنّ المسلم هو أنّ كون شىء واحد من جهة واحدة بالفعل و القوّة معاً ممتنع. و لايلزم منه امتناع أن يكون ذاته بالفعل و له قوّة شىء آخر. و مثل هذا الغلط إنّما يقع من إهمال الوجوه و الحيثيّات. ألاترى أنّ النفس من حيث ماهيتها بالفعل، و لها قوّة قبول المعقولات».

أقول: اختلاف الوجوه و الحيثيّات يقع على ضربين: تقييديّة و تعليليّة. الأولى هى المكثّرة التى توجب التكثير و التقسيم فى الموصوف بها. و الثانية لايوجب التكثير إلا فى ما خرج عن الموصوف. و الاختلاف بالقوّة و الفعل من قبيل الضرب الأوّل، إذ الشىء إذا لم‌يكن فيه قوّة شىء ثم حصلت له القوّة عليه فلابدّ أن يتغيّر حاله فى نفسه عمّا كان، و كذا إذا كان بالقوّة شيئاً آخر ثمّ صار بالفعل. و ليس هذا كحال المحاذات و المماسة و نظائرهما من الأمور الإضافية إذا لم‌يحصل ثم حصلت، فإنّها ممّا يتصوّر أن يتجدّد على شىء واحد من غير أن يتغيّر حاله بل حال ما أضيف إليه من الأمور الخارجية. و أيضاً القوّة عبارة عن عدم مضاف إلى شىء، فلا شىء من الوجود أو ما هو موجود بالفعل بما هو بالفعل يحمل عليه أنّه عدم شىء. فالشىء لايكون من جهة ما هو موجود فى نفسه معدوماً و لا عدماً لشىء من الأشياء و إلا لكان وجود شىء بعينه عدماً لشىء آخر و لكان تصوّر وجوده مستلزماً لتصوّر عدم تلك الأشياء. و استحالة هذا فى غاية الوضوح سيّما على قاعدتهم فى عينية الوجود. و أيضاً لو جاز كون شىء بسيط بالفعل هو بالقوّة شيئاً آخر لجاز كون بسيط فاعلاً و منفعلاً، لأنّ القوّة مبدأ القبول و الانفعال، و الفعلية مبدأ التأثير و

الإيجاد. و اللازم باطل لا خلاف فيه لأحد من الحكماء، و قد صرّح به الشيخ فى التلويحات و سائر كتبه.

و أمّا النقض بالنفس الإنسانيّة و قوّة قبولها للمعقولات فاندفاعه بأنّ النفس عند كونها عاقلة و معقولة بالقوّة هى متعلّقة بالجوهر المادى صائرة إيّاه. فالمادّة جهة قوّتها، و عند كونها عاقلة و معقولة بالفعل متعلّقةٌ بالجوهر العقلى صائرة إيّاه، و هو جهة كونها بالفعل، و فيما بين الأمرين مترددة فى الجهتين. و سيجىء الكلام فى معرفة النفس إن شاء الله.

و ثانيها النقض بالهيولى و هو أنّ الهيولى التى أثبتوها جوهر بالفعل. و هى مستعدّة فتكون مركّبة من جزئين أحدهما بالفعل و الآخر بالقوّة.

و الجواب عنه كما ذكره الشيخ فى الشفاء (الإلهيات٦٧) هو «إنّ جوهرية الهيولى و فعليتها عين كونها مستعدة لكذا. و الجوهرية التى لها ليست تجعلها بالفعل شيئاً من الأشياء بل تعدّها لأن تكون بالفعل شيئاً بالصورة. و ليس معنى جوهريتها إلا أنّها أمر ليس فى موضوع. فالإثبات هو أنّه أمر، و أمّا أنّه ليس فى موضوع فهو سلب و أنّه أمر ليس يلزم منه أن يكون شيئاً معيّناً بالفعل، لأنّ هذا عامّ، و لايصير الشىء بالفعل شيئاً بالأمر العامّ ما لم يكن له فصل يخصّه. و فصله أنّه مستعدّ لكلّ شىء. فصورته التى يظنّ له هى أنّه مستعدّ قابل. فإذن ليس هاهنا حقيقة للهيولى يكون بها بالفعل و حقيقة أخرى بالقوّة إلا أن يطرء عليها حقيقة من خارج، فتصير بذلك بالفعل، و تكون فى نفسها و اعتبار وجود ذاتها بالقوّة. و هذه الحقيقة هى الصورة. و نسبة الهيولى إلى هذين المعنين أشبه بنسبة البسيط إلى ما هو جنس و فصل من نسبة المركّب إلى ما هو هيولى و صورة» انتهى ما ذكره.

و حاصل كلامه أنّ الهيولى جوهر ضعيفة الوجود لا تحصّل لها فى ذاتها إلا بالصورة أى بوجود الصورة لا بإيجاد الصورة إيّاها كما توهّم ففعليّتها عين قوّتها لقبول الصور. فكونها جوهراً عين كونها مستعدّة فلايوجب هاتان الحيثيتان اختلافاً و تكثّراً فى الذات، إذ الاختلاف إنّما يكون بين فعليّة الشىء و قوّته لا بين قوّته و فعليّة قوّته، بل القوّة و فعليّة القوّة شىء واحد فى الخارج، كما أنّ ماهية الشّىء و وجوده واحد فى الخارج، و كذا حكم الجنس و الفصل البسيط. و لهذا شبّه جوهرية الهيولى و كونها قابلة بهما حيث لايوجبان تكثّراً إلا فى العقل دون الخارج.

و ثالثها بأنّكم قلتم: إنّ قولنا: "لا فى موضوع" سلبي فلم‌يبق للهيولى إلا أمر مّا. فأمر مّا ليس إلا من الاعتبارات العقلية فينتظم لخصمكم من هذا قياس. و هو أنّ الهيولى مجرّد أمر مّا لا غير، و كلّ ما هو مجرّد أمر مّا لا غير فليس له وجود إلا فى الذهن، فيلزم أنّ الهيولى لا وجود لها إلا فى الذهن. فما وضعتم هيولى لا وجود له فى الأعيان كما مذهب خصمكم.

أقول فى الجواب: إنّ الهيولى بما هى جزء لموجود تامّ و مادّة الشيء قوامها بذلك الشيء. و وجودها بعد وجود ذلك الشيء بوجه. و ليس حالها بالقياس إلى الصورة كحال الموضوع بالقياس إلى العرض حتّى يتصوّر لها وجود فى الخارج منحازاً عما حلّ فيه.[١*] فهى قائمة بالصورة كما أنّ العرض قائم بالموضوع. و ما ذكره من أنّ الشيء لايمكن أن يكون موجوداً فى الخارج بمجرّد كونه أمراً مّا أو جوهراً مّا كلام حقّ صحيح إن أراد بالموجود فى الخارج الوجود التامّ المستقل. و أمّا إذا كان أمر مّا أو جوهر مّا جزءاً غير مستقل لشيء دائم الافتقار بما يحصّله و يقوّمه بالفعل فاستحالته ممنوعة. كيف و البرهان قائم على أنّ فى الجسم تركيباً من قوّة و فعل. و ما بالقوّة من حيث هو بالقوّة لايكون بالفعل[٢*] كما أنّ الأعمى فيه تركيب من وجود و عدم هو قوّة البصر.

و رابعها ما أشار إليه هاهنا بقوله: «فليس شيء فى العالم هو موجود فحسب» إلى قوله: «و جوهريته سلب الموضوع». و تقريره كما فى المطارحات هو أنّه إذا قلتم: قولنا "لا فى موضوع أمر سلبي و ليس لها فى نفسها خصوص" فما بقى من رسم الجوهر إلا الوجود. و قد قلتم أن لا خصوص غير هذا، فصارت ماهية الهيولى نفس الوجود. و كنتم قلتم أن ليس فى الموجودات ما وجوده عين ماهية إلا واجب الوجود. فإذا نصب من هذا قياس يلزم منه أنّ الهيولى واجب الوجود بذاتها.

أقول: فيه بحث أمّا أوّلاً فلأنّ قوله: «و ليس لها فى نفسها خصوص» غير مسلّم، فإنّ الاستعداد جزء عقليّ لماهية الهيولى كما صرّح به الشيخ فى الشفاء حيث قال: « و فصله أنّه مستعدّ لكل شيء» فليست الهيولى محض الوجود.

و أمّا ثانياً فلأنّ الفرق بين ما هو مطلق الوجود و ما هو الوجود مطلقاً حاصل. فعلى تقدير تسليم أنّ الهيولى لا خصوص لها إلا موجود مّا لايلزم أن يكون واجب الوجود،

النوعيّة. و هو **الذي سمّوه** أى المشّاؤون، **الهيولى** أى الهيولى الأولى البسيطة التى يزعمون أنّها أحد جزئى الجسم، و الآخر الصورة الجسميّة. و **ليس في نفسه شيئاً متخصّصاً عندهم، بل تخصّصه بالصور** أى الجسميّة و النوعيّة الجوهريتين عندهم. و قالوا: الصورة هى فعل الفاعل فى الهيولى، و مثّلوها بالكتابة التى هى فعل الكاتب فى الكاغذ الذى هو كالهيولى. **فحاصله** أى حاصل ما سمّوه الهيولى، **يرجع إلى أنّه موجود مّا، و جوهريّته سلب الموضوع عنه**. و هو ليس بأمر وجودى. قال فى المطارحات: «و إذا لم‌يبق من رسم الهيولى إلا الوجود، كانت ماهيّتها نفس الوجود بل واجبة الوجود، لأنّكم قلتُم: أن ليس فى الموجودات ما وجوده عين ماهيّته، إلا واجب الوجود».

و قولنا: "موجود مّا" أمر ذهني كما سبق[1] من أنّه لا صورة له فى الأعيان. و ما كان كذلك لايوجد إلا فى الذهن، فالهيولى لاتوجد إلا فيه أى فى الذهن. **فما سمّوه هيولى ليس بشيء** أى موجود فى الخارج، بل هو أمر عدمى اعتبارى لا حصول له

لأنّ واجب الوجود هو ذات مخصوصة خصوصيتها عين الوجود من غير شوب عدم أو إمكان بل بوجوده ينال الأشياء وجوداتها الخاصّة. و أمّا الهيولى عندهم فهو وجود مبهم يلزمه فَقْد جميع الوجودات المخصوصة مع إمكان التلبّس بأىّ أحد منها. و من هاهنا يظهر أنّ الهيولى أبعد كلّ موجود من الواجب، و هى فى حاشية أخرى من سلسلة الوجود المبتدئة من حقيقة الوجود البحت المنتهية إلى ما وجوده عين الإمكان و القوّة.

(١*) و الفرق أنّ الهيولى جزء مقوّم لموجود حقيقى له وحدة حقيقية. و هى مفتقرة إلى الجزء الآخر بوجه و الجزء الآخر أيضاً إليه بوجه آخر، فأحسن التدبّر. (آقاعلى مدرس)

(٢*) فالهيولى فقدان وجود أو كمال وجود مع عدم الإباء عن وجدانه. و هذان المفهومان ينتزعان عن وجود بسيط ضعيف ليس له فعلية سوى أنّه منتزع منه لهما فافهم. (آقاعلى مدرس)

١ـ قوله: «موجود مّا امر ذهنى»

هذا إشارة إلى البحث الثالث المنقول من المطارحات. و قد مرّ جوابه بما فيه كفاية.

فى الوجود و لا صورة فى الأعيان. و لايخفى أنّه إذا فسّر الهيولى بما فسّر به المشّاؤون من أنّها جوهر من شأنه أن يكون بالقوّة دون ما يحلّ فيه لم‌ينتظم القياس الدالّ على أنّه واجب الوجود.

و على القاعدة التي قرّرناها أى من رأى الأقدمين، **هذا المقدار الذي هو الجسم جوهريّته اعتبار عقلي**[1] **فإذا أضيف** أى قيسَ، و لذلك عدّاه بالباء، فإنّ انتقال الصلة للتضمين و قال: **بالنسبة إلى الهيئآت المتبدّلة عليه** أى من الأعراض و **الأنواع** أى و إلى الأنواع **الجوهريّة الحاصلة منه**[2] أى من الجسم؛ **أو منها** أى من الهيئآت ـ على ما

۱ـ قوله: «الجسم جوهريته اعتبار عقلى»

هذا بناء على مذهبه من أنّ البسيط الخارجى جنسه و فصله اعتباران عقليان من غير تحقّق لهما فى العين، و إمّا بناء على أنّ مفهوم الجوهر مشتمل على أمر عدميّ هو سلب الموضوع عنه. و قد أشرنا إلى أنّ المذكور فى تعريفات البسائط من السلوب و الإضافات إنّما هى لوازم و علامات لها عرف بها، و ليس شيء منها داخلاً فى حقيقة المعرّف، فهكذا سلب الموضوع من لوازم ماهية الجوهر و رسمها.

۲ـ قوله: «إلى الأنواع الحاصلة منه»

قد جوّز الشيخ تركيب نوع طبيعى من جوهر موضوع و عرض قائم به. و من تأمّل فى نحو وجود الجنس و الفصل و المادّة و الصورة، و كون الفصل محصّلاً لطبيعة الجنس لكونه مبهم المعنى، و كون الصورة ـ و هى بحذاء الفصل ـ تمام الشيء و كماله، و المادّة ـ و هى بحذاء الجنس ـ نقصه و قصوره، و أنّ ما به تماميه شيء يجب أن يكون أقوى و أشدّ وجوداً من ما به نقص ذلك و أكثر آثاراً منه؛ و أنّ كلّ حقيقة هى تلك الحقيقة بصورته لا بمادّته، فإنّ الحيوان حيوان بصورته لا بمادته و الشجر شجر بصورته لا بمادّته و السرير سرير بهيئته لا بخشبه و السيف سيف بحدّته لا بحديده؛ يعلم‌يقيناً أنّ الواحد الطبيعى لايمكن أن يكون صورته أضعف وجوداً من مادّته. فكون المركّب من مادّة جوهرية و صورة عرضية مما ينفيه الفحص و البرهان.

و أمّا السرير و السيف و الباب و نظائرها فليست هى من الأنواع الطبيعية التى يفعلها المبادى الذاتية. على أنّ كلاً من هذه الأنواع الصناعية أيضاً عند التفتيش يظهر من حاله أنّ

فى أكثر النسخ ـ المركّبة أى الأنواع الحاصلة من الهيئآت المركّبة هي أى الأنواع من الهيئآت و من محلّها، و هو المقدار الذى هو الجسم، لاستحالة وجود الهيئآت بدون محلّ تقوم به، و هو تجويز تركّب نوع طبيعى من جوهر و عرض؛ بل الجسم عنده كذلك على ما قال فى التلويحات.[1] فالمقدار داخل فى الجسم، و هو عرض. و للجسم

الأمر ليس كما زعموه، فإنّ السرير مثلاً بما هو ماهية سريرية لايلزم أن تكون من خشب أو نحاس أو ذهب أو غير ذلك من الأجسام الطبيعية بل هو كالمقادير و الأشكال المجسّمة الهندسية يمكن تجريدها عن كلّ مادّة. و حينئذ لا فرق بينه و بين سائر الأشكال الهندسيّة.

ثم لايذهب على أحد أنّ صورة المكعّب مثلاً ليست هى النهايات من الخطوط و السطوح، لأنّها بما هى نهايات أمور عدمية بل صورة المكعّب هى نفس كونها على هيأت التكعّب و ليست بزائدة على مادّتها المساحية.

نعم عند الطبيعيّين حيث يبحثون عن مادّة الأشكال و صورتها جميعاً كما اعتبر فى موضوع صناعتهم أنّ الشكل السريرى هو الهيئة الحاصلة للشىء المتقدّر المخصوص فى مادّة مخصوصة و كذا حكم سائر الأشكال و هيئآتها، فإنّ الاستدارة و التقبيب عند الرياضيين عين الدائرة و المقبّب، و عند الطبيعيين هيئتان عارضتان لمادة الدائرة و الكرة. فظهر أنّ صورة السرير مثلاً فصل جوهرى لمقدار السرير إن كان المقدار جوهرا كما هو عند المصنّف، و إن كان عرضاً فعرضى. فليس السرير مركّباً من جوهر و عرض على أىّ تقدير.

١ـ قول الشارح العلامة: «بل الجسم عنده كذلك على ما قال فى التلويحات»

أقول: كلامه فى التلويحات دالّ على تركّب الجسم من جوهرين حيث قال: «و الامتداد ليس خارجاً عن حقيقة الجسم و إلا لما افتقر فى تعقّلها إلى تعقّله لعلاقة أولاً، فهو جزئه، و القابل له المسمّى بالهيولى جزء آخر للجسم و هو صورة فيه». و قال فى موضع آخر: «اعلم أنّ الهيولى لاتبقى دون الصورة، لأنّها حينئذ إن أشير إليها من جميع الجهات فهى ذات أبعاد ثلاثة جرمية. و قد فرضت مجرّدة هذا محال. و إن أشير إليها لا من جميع الجهات فهى فى ما يشار إليها من جميعها فهى عرض هذا محال. و إن لميكن مشاراً إليها فإذا لبست الصورة

جزء ثابت جوهرى هو الهيولى، و آخر عرضى متجدّد يتجدّد به أعداد الأجسام مع بقاء الحقائق النوعيّة. فليس الجسم محض الجوهر.

و قد يُظَنّ فى ظاهر الأمر أنّ بين كلاميه تناقضاً، لحكمه ببساطة الجسم و جوهريّة المقدار هاهنا، و حكمه ثمّة بتركّب الجسم و عرضيّة المقدار.

و لا مُناقضة فى الحقيقة. و توهّمُها إنّما هو من اشتراك اللفظ، لأنّ ذلك الجسم و المقدار غير هذا الجسم و المقدار، لما سبق أنّ فى الشمعة مقدارين: ثابت هو جوهر لايزيد و لايَنقص بتبدّل الأشكال و هو مقدار المجموع، و متغيّر هو مقادير الجوانب. و هو عرض فى المقدار الذى هو جوهر. و مجموعهما هو الجسم على اصطلاح التلويحات، و الجوهر هو الهيولى. و على مصطلح هذا الكتاب: الجسم هو المقدار البسيط الجوهرى الثابت. و هو الذى بالنسبة إلى المذكورات **يسمّى هيولى لها** أى لتلك الهيئات و الأنواع المركّبة، و قد يسمّى بالنسبة إلى الحالّ محلاً، و بالنسبة إلى الأنواع المتحصلّة منه هيولى، **لا غير** أى ليس غير ما ذكرنا شيئاً آخر هو الهيولى، بل الهيولى هو الجسم بهذا الاعتبار، **و هو جسم فحسبُ**[1] أى بحسب ذاته، و هيولى

الجرمية تجسّمت» إلى آخر كلامه. و الشارح يتبع كلام شارح التلويحات فى ما ذكره فى رفع التدافع بين كلامى المصنّف فى الكتابين.

١ـ قوله (ره): «و هو جسم فحسب»

لو كان الجسم الطبيعى نفس حقيقة المقدار المنقسم فى الجهات لم‌يبق فرق بين التعليمى و الطبيعى منه و لم‌يكن البحث عن أحوال الجسم من المسائل الطبيعية، إذ محمولات المسائل ما يلحق موضوعها لذاته أو لما يساويه. و الجسم إذا كان مجرّد المقدار التعليمى بلا قوّة تغيير و قبول لم‌يكن الأعراض الذاتية التى يلحقه لذاته إلا كالأعراض اللاحقة للمقادير و التعليميّات مثل المساحة و التربيع و الكروية و العادّية و المعدودية و الصمم و التشارك و المساواة و التنصيف و التضعيف و التكعيب و غير ذلك لا كالحركة و السكون و الحرارة و البرودة و السواد و البياض و الصحّة و السقم و الحيوة و الموت و غير ذلك. فإنّ جميع ما يجرى مجرى هذا القسم من الأعراض و اللواحق التى لايلحق الشىء إلا بما هو ذو قوّة انفعالية تجدّدية. و جميع ما يجرى مجرى القسم الأوّل منها هى من العوارض التى لايحتاج فى

باعتبار غيره. فالهيولى و الجسم شيء واحد بالذات مختلف بالاعتبار. أمّا الأوّل فلكون كلّ منهما غير متّصل و منفصل بحَسَب الذات و قابل للاتصال و الانفصال و الصّور و الهيئآت. و أمّا الثانى فلأنّ الجسم هو ثابت بالفعل و الهيولى بالقوّة.

حكومة أخرى

في فصل خصومات بين الأوائل والأواخر من الحكماء

و شرع أوّلاً فى ما يتعلّق بمباحث الهيولى و الصورة، لمناسبتها لما قبله ثمّ بمباحث الصور النوعيّة إلى غير ذلك فقال:

و هؤلاء أى المشّاؤون بيّنوا يعنى بعد احتجاجهم على تركّب الجسم من الهيولى البسيطة و الصورة الجسميّة و النوعيّة على ما ذكرنا لهم و عليهم: **أنّ الذي وَضَعُوه موجوداً و سمّوه هيولى لايُتصوّر وجوده دون الصور و لا الصور**[1] **دونه** بما سنذكره إن شاء الله. **ثمّ رُبما حكموا بأنّ للصورة مدخلاً في وجود الهيولى، لكونها علّة مّا لها. و كثيراً مّا يعولون**[2] **في كون الصورة علّة مّا للهيولى** أى و كثيراً مّا يبنون الكلام فى

لحوقها إلى سبق قابلية و استعداد و تغيّر حال فى موضوعاتها الأوّلية. و أكثرها من اللوازم الوجودية لمعروضاتها. و تجويز كون الجوهر الجرمى بما هو من غير اشتمال على قوّة التغيّر و الانفعال صالحاً لعروض الأحوال التى هى من باب الاستحالات و التجدّدات كسائر الأمور الطبيعية ممّا لايصدر عمّن له خوض فى صناعتى الحكمة و الميزان.

١ــ س: الصورة و لا للصورة

٢ــ قوله: «و كثيراً ما يعوّلون فى كون الصورة علّة ما للهيولى»

ما عوّل و ما بنى أحد من الحكماء و لا من أتباعهم المشهورين كون الصورة علّة للهيولى على مجرّد عدم تصوّر الانفكاك بينهما حتّى يرد عليه ما أورده المصنّف، بل لمّا بيّنوا استحالة خلوّ الصورة من الهيولى و خلوّها عن الصورة، و عندهم إنّ المتلازمين لابدّ و أن يكون بينهما علاقة إيجابيّة عليّة و معلولية، ثم أحالوا كون الهيولى موجبة للارتباط لكونها قابلة محضة؛ فيبقى أن يكون الاقتضاء و العلية من جانب الصورة لا على طريق الاستقلال فى العليّة، لحاجتها فى لوازم وجودها من التناهى و التشكّل إلى مادّة منفعلة، و الإيجاد

كونها علّة لها على عدم، لأنّ انتقال الصلة للتضمين. و فى بعض النسخ: بناءً على عدم تصوّر خُلوّها عنها أى خلوّ الهيولى عن الصورة و فى بعض النسخ: **و كثيراً مّا يعوّلون في كون الصورة علّة ما للهيولى، على عدم تصوّر خلوّها عنها**. و هذا هو الأصحّ. و الظاهر أنّ "يقولون" مصحّف عن "يعوّلون".

و ذلك أى الاستدلال، **ليس بمتين**، [1] إذ امتناع خُلوّ الهيولى عنها لايدلّ على تقوّم وجودها بها، **فإنّه يجوز أن يكون للشيء لازم لايكون** أى ذلك الشيء، **دونه** أى دون ذلك اللازم لكونه من الأعراض اللازمة لموضوعاتها كالزوايا الثلاث للمثلّث و الزوجيّة للأربعة. **و لايلزم أن يكون ذلك** أى ذلک اللازم، **علّة** أى للشيء الذى هو موضوعه و ملزومه، لأنّ العرضى اللازم للشيء معلوله لاحتياجه إليه لا علّته، و إلا كانت الزوايا علّةً للمثلّث مقوّمة لوجوده. و بطلانه ظاهر، لأنّها لازمة لماهيّة متأخّرة عنها.

ثمّ منهم أى من المشائين، **من بيّن أنّ الهيولى لايتصوّر وجودها دون الصورة، لأنّها حينئذ إمّا أن تكون منقسمة فيلزم جسميّتها**، لما قال فى المطارحات من أنّها إذا انقسمت تستدعي مقداراً. و نحن نقول: لكنّ المقدار لايخلو عن الجسميّة، لأنّه إمّا نفسها يعنى على مذهبه، أو ملزومُها يعنى على مذهب غيره. و إذا استلزمت الهيولى الجسميّة، **فلاتكون مجرّدة** أى عن الصورة، و المفروض خلافه. **أو غير منقسمة، فيكون ذلك** أى عدم الانقسام **لذاتها**، لاستحالة أن يكون لغيرها. و هو الصورة و توابعها لتجرّدها عنها فرضاً، **فيستحيل عليها الانقسام**، لأنّ ما بالذات لايزول، لكنّها تنقسم.

لايكون إلا بعد الوجود، فكيف يفعل شيء من ذوات الأوضاع أمراً يفتقر هى فى وجودها الوضعى إليه أعنى المادّة بل الصورة بحسب طبيعتها المطلقة الدائمة هى جزء علّة موجبة للهيولى. و الهيولى بحسب هويّتها الانفعالية حاملة لإمكان وجود الصور الشخصية الحادثة. هذا خلاصة ما وجدنا من كلامهم فى باب التلازم بينهما، و لميعوّل أحد منهم فى علّية الصورة على مجرّد اللزوم بل عليّة مع غيره من المقدمات.

١ــ س: بشيء

و هذا غير مستقيم، فإنّها إذا كانت غير منقسمة[1] فلايلزم أن يستحيل عليها ذلك

١ــ قوله (قدّس سرّه): «و هذا غير مستقيم فإنّها إذا كانت غير منقسمة»
تحقيق الكلام فى هذا المقام أنّ لكلّ حقيقة نحواً من الوجود يستحقّه لذاته. و كلّ ما جاز أو فرض وجوده مجرّداً عن غيره من المكتنفات و اللواحق فعلى أىّ نحو يتحقّق وجوده عند ذلك فهو مقتضى علّته الذاتية. و نحو وجود ماهية واحدة لايكون مختلفاً اختلافاً ذاتياً. فإذا تقرّر هذا فنقول: الهيولى إذا جاز تجرّدها عن الصورة فوجودها إن كان وجود ذوات الأوضاع المنقسمة فى الجهات كلّها فيكون جسماً و هو خلف، أو فى بعض الجهات أو لا فى جهة فيكون ممتنعاً بالذات كما بيّن. و إن لم‌يكن وجودها وجود ذى وضع مع كونها جوهراً مستقلّ الوجود فهى من المفارقات العقلية. و قد برهن على أنّ ما وجوده هذا الوجود يكون عاقلاً لذاته و معقولاً لذاته بالفعل و استحال أن يقبل الانقسام و عوارض الأجسام.
فإن قلت: أليس المعانى الكلّية غير منقسمة لذاتها كالوجود المطلق و الوحدة المطلقة بل كالحيوان المطلق و الفرس المطلق، ثمّ هى منقسمة عند مقارنة الموادّ الجسمية؟
قلنا: المعانى المطلقة بما هى مطلقة بلا شرط و قيد لايقتضى الانقسام و لا اللاانقسام أيضاً لذاتها. و لذلك لاتأبى من عروض القسمة لها بالفعل حين التخصيص به يقتضى ذلك، و كذا عن امتناع القسمة حين تخصّصها [ن: تخصيصها] بوجود يقتضى ذلك الامتناع إمّا فى الذهن أو فى الخارج إن جاز، كما فى الطبايع النوعية عند بعض على ما هو المشهور عن أفلاطون الإلهى و الأقدمين. و هذا بخلاف المعانى المجرّدة، فإنّ ما وجوده وجود مفارقى يستحيل فيه عروض الانقسام و لو مع ألف شرط فُرض. و بالجملة هاهنا اشتباه وقع من إهمال الحيثية و الخلط بين الماهية المطلقة و الماهية المعقولة.
قال بهمنيار فى بعض أسئلته عن الشيخ: «كيف تعلّق الوجود و الوحدة و سائر اللوازم بالمواد؟ فإنّه يجب أن تنقسم بانقسامها إن كانت حالّة فيها. ثم غير جائز أن ينقسم الوحدة و الوجود و المضاف. و إن لم‌يكن حالّة فى الموادّ فكان محالاً، فإنّها أعراض، و وجودها فى الموضوع. و لو كانت غير حالّة فى الموضوعات لكانت مفارقة و لكانت جواهر بل عقولاً مفارقة».

أى الانقسام، و **يكون ذلك** أى استحالة الانقسام عليها، **لذاتها، بل يستحيل فرضُه** أى فرضُ الانقسام، **فيها لأجل انتفاء شرط القسمة.** و هو المقدار، فإنّ الشيء قد يمتنع لانتفاء شرطه الذى هو جزء علّته التامّة كما يمتنع فرضُ الزاوية فى السطح دون الخطّ، لكونه من شرائط حصولها.

و من جملة حُجَجهم أى على استحالة تجرّد الهيولى عن الصورة، **أنّ الهيولى إن فُرضت مجرّدة ثمّ حَصَل فيها الصورة، إمّا أن تَحصل في جميع الأمكنة** أى الأحياز، **أو لا في مكانٍ** أى حيّز. **و هما ظاهرا البطلان،** لاستلزام الأوّل كون جسم واحد فى جميع الأحياز، و الثانى كونه لا فى حيّز، لا "لا فى مكان" فإنّ الجسم قد يخلو عن المكان دون الحيّز كالمحدّد. و هذا إنّما يصحّ عند من يُفرّق بين الحيّز و المكان. و من يجعلهما واحداً يُلزم بلزوم كون الجسم غير ذى وضع، أو ذى وضع بدون الصورة، و هما مُحالان؛ **أو في مكان مخصّص، و لا مُخصّص** أى للهيولى بمكان، **على التفصيل المشهور في الكتب.** و هو أنّ المخصّص إمّا ذاتها، و يلزم منه الترجيح من غير مرجّح، لتساوى نسبتها من حيث هى إلى جميع الأحياز، لأنّ ما ليس له فى نفسه وضع معيّن و لا مظهر كذلك؛ فنسبته إلى جميع الأوضاع و المظاهر المعيّنة على السواء حتّى لو

و أجاب الشيخ عنه بقوله: «هذه المعانى ليست من المعقولات المجرّدة بالوجوب بل بالإمكان. و الوجود المادى و الوحدة الماديّة تنقسم. و الوجود مطلقاً و الواحد مطلقاً ممكن له الانقسام كما يمكن المعنى النوعى فى المعنى الجنسى. بلى قوله: «إنّ هذه لوازم و أعراض فهى لموضوعات فيجب أن ينقسم» قول يحتاج إلى تأمّل. أمّا أنّها لوازم موضوعات فحقيقة. و أمّا أنّها يجب أن ينقسم فى كلّ موضوع لأنّها أعراض فليس كذلك، فإنّه إنّما يجب ما كان عارضاً للموضوعات المادّية الجسمانية، فيكون الوحدة فيها اتصالاً. و الاتصال يبطل بالانفصال. و يبقى متصلاً بفرض الاثنينيّة المشتركة فى الحدّ الواحد، فيكون واحداً فيه اثنينيّة و قسمة وضعية. فقد بان أنّ المعنى المعقول من حيث هو معقول لاينقسم قسمة أمر هو واحد من جهة كثرة وضعية فلايحلّ الأجسام. و أمّا هذه فإنّها ليست معقولات الذوات بل يمكن لها أن تكون معقولة و أن تكون غير معقولة فيقبل هذا ضرباً من القسمة حينئذ» انتهى كلامه. (المباحثات ٦ ٩)

حصلت على صورة نوع لايمكن تخصّصها من جميع أجزاء مكان ذلك النوع بجزء، لكونه ترجيحاً من غير مرجّح. و هذا بخلاف الهواء الذى يصير ماءً و ينحدر على خطّ مستقيم على زوايا قائمة، لأنّ الطبيعة إنّما تُحرّك على أقرب الطرق، و هو المستقيم فيتعيّن لمكانه الأوّل محلّ انحداره؛ أو ما يقتضيه سبب آخر اتفاقى، كريح عدلت به فى انحداره عن الحيّز المحاذى إلى غيره. على أنّ الكلام يعود إلى اختصاص الهيولى بتلك الصورة النوعيّة، لتساوى نسبتها إلى جميع الصور النوعيّة؛ أو أمر آخر غيرها إمّا من الأمور الدائمة، و قد بُرهنَ أنّه لايؤثّر تأثيراً حادثاً إلا لاستعداد القابل، و لا استعداد لعدم مقارنة الصورة، أو من الأمور الحادثة كالحركات السماويّة و الأمور الأرضية. و هى إنّما تُؤثّر فى ما له وضع معيّن أو تعلّق بذى وضع كذلك كالنفس. و لولا علاقتها مع البدن لما تأثّرت بالأمور السماويّة و أسباب الحوادث. و الهيولى إذا كانت مجرّدة عن مناسبات الأوضاع الفلكيّة، لايخصّصها حادث من الأمور الطبيعيّة و الفلكيّة بشىء إلا بعد حصولها فى عالم الأجرام و تعيّن مظهرها، و الكلام فى موجب المظهر و سَببه.

و الحاصل أنّ الهيولى لو تجرّدت عن الصورة ثمّ اقترنت بها لزم المحال، و هو الترجيح من غير مرجّح، أو حصولها فى جميع الأحياز، أو لا فى حيّز. و بطلان التالى يدلّ على فساد المقدّم، و هو أنّه لايجوز اقتران الصورة بالهيولى المجرّدة.

و منه يُعلم أنّه مغالطة من باب وضع ما ليس بعلّة علّة، لأنّ الدعوى هى أنّ الهيولى لاتتجرّد عن الصورة. و الدليل هو أنّها لو تجرّدت و لبست الصورة استلزمت المحال. و إليه الإشارة بقوله:

و لقائل أن يقول لهم: امتناعها في مكان خاصّ لعدم المخصّص لا لاستحالة التجرّد. و غاية ما يلزم من هذه الحجّة[1] أنّ العالم إذا حصل و بقيت هيولى مجرّدة، لايمكن عليها

١ـ قوله (ره): «لعدم المخصّص لا لاستحالة التجرّد»

ليس معنى كلامهم فى نفي التخصيص عن الهيولى بمكان معيّن أنّ ذلك لفقد المخصّص فى العالم، حتّى لو فرض وجود شيء من المخصّصات لكانت الهيولى متهيأةً عند التجرّد لقبولها

بعد ذلك لبسُ الصورة، لعدم المخصّص بمكانٍ. و استحالة الشيء و هو حصول الهيولى المجرّدة فى الخارج، **لغيره** ـ و هو عدم المخصص على تقدير لبس الصورة ـ **لاتدلّ على استحالته في نفسه. و هذه** أى الزلّة أو الهفوة أو المغلطة **و أمثالها لزمت من إهمال الاعتبارات اللاّحقة بالشيء لذاته و لغيره.**

و لقائل أن يقول: إذا سلّمت دلالة الحجّة على أنّ الهيولى المجرّدة لايجوز اقترانها بالصورة انعكس بالنقيض إلى أنّ المقترنة بالصورة لايجوز خُلوّها عنها. و هيولى الأجسام هى المقترنة بالصورة، فيستحيل تجرّدها عن الصورة الجسمية، و هو المطلوب.

فإن قيل: المطلوب بيان أنّ الهيولى لايجوز وجودها بدون الصورة، لا بيان أنّ

بل معناه أنّ الهيولى لّما كانت جوهرة قابلةً محضة، نسبتُها إلى جميع المقادير و الأحياز نسبة واحدة. فهي فى وجودها تابعة لوجود ما يقتضى لها مقداراً خاصّاً و حيّزاً خاصّاً لا متبوعة، فوجودها بعد وجود المخصّصات المقدارية و لوازمها. فلو كان لها وجود قبل التجسّم و التحيّز لامتنع تخصّصها بشيء، لا لأنّ ذات ما يقتضي التخصيص مفقودة فى العالم، بل لأنّ قبول الهيولى إيّاها قبل أن يتخصّص بشيء سابق عليها مستحيل، لتساوي نسبتها إلى الجميع، إذ القابل لشيء مخصوص من جملة الأشياء مع تساوي نسبته فى ذاته إلى الكلّ لابدّ له قبل ذلك الاختصاص من اختصاص سابق عليه و هكذا إلى أن يتسلسل أو ينتهي إلى مخصّص يكون وجوده قبل وجود ذلك القابل ضرباً من القبليّة. و لهذا قيل: إنّ الصورة الجسميّة متقدّمة على الهيولى ضرباً من التقدّم.

فثبت أنّ الجوهر الذى شأنه القبول الصرف من حيث ذاته استحال تجرّده عن المخصّص و ينعكس عكس النقيض إلى أنّ كلّ جوهر تجرّد وجوده عن اللواحق المخصّصة، فوجوده وجود صوري تستحيل عليه لحوق ما يخصّصه بشيء بعد ما لم‌يكن. اللهم إلا العوارض اللاّزمة. فالهيولى لو فرضت مجرّدة انسلخت ماهيّتها عن كونها جوهراً قابلاً و استحالت جوهراً عقلياً ممتنع القبول لتأثير أمر لاحقٍ فيه، هذا محال. و بالجملة فما ذكره و إن كان موجّهاً فى الطبايع العامّة، لكن كون وجودٍ واحدٍ بالعدد تارةً مجرّداً مطلقاً عن المخصّصات و تارة مقترناً بشيء منها ممّا يأباه البرهان الحكمي.

المقترنة بها لايجوز تجرّدها عنها. و الحجّة بعد تسليم ما فيها تدلّ على الثانى لا الأوّل. و على هذا يجوز أن يوجد البعض دائماً دون مقارنة صورة.[١]

قلنا: إذا اقترن ببعض الهيوليات صورة جسميّة دون البعض ـ مع أن طبيعة الهيولى واحدة مشتركة بين الهيوليات ـ كان فى الهيولى تكثّر و انقسام دون الصّور، و إلا لما اختصّ بعضها بحلول الصورة فيه دون البعض و هو محال، لاستلزامه الترجيح من غير مرجّح على ما سبق تقريره.

و يقرب ممّا سبق من حجّتهم ـ و هى قولهم: لو تجرّدت الهيولى عن الصورة فإمّا أن تكون منقسمة أو غير منقسمة إلى آخره ـ **قولهم في إثبات أنّ الهيولى لايمكنُ تجرّدها عن الصورة : إنّها إن تجرّدت إمّا أن تكون واحدة أو كثيرة.** إذ لا خروج لموجود عنهما. و هما باطلان، لأنّها إن كانت كثيرة **فالكثرة تستدعي مميّزاً. و ذلك بالصورة و** توابعها كالمقدار و نحوه. و التقدير تجرّدها عنها، هذا خلف. و إن كانت واحدةً، و إليه الإشارة بقوله: **و الوحدة إن اتّصفت بها الهيولى يكون اقتضاء لذاتها** أى يكون اقتضاؤها لها لذاتها و **لايمكن عليها التكثّر أصلاً.** لأنّ ما بالذات لايزول، لكنّها تتكثّر بالصور و الانفصالات[٢]، فلاتكون واحدةً عند تجرّدها.

و إنّما قال: «و يقرب ممّا سبق» لأنّ مبنى الحجّة الأولى كان على القسمة و عدمها، و مبنى هذه على لازمهما[٣]، و هى الكثرة اللازمة للقسمة و الوحدة اللاّزمة

١ـ قول الشارح: «و على هذا يجوز أن يوجد البعض دائماً دون مفارقة الصورة»

أقول: قد علمت ممّا قرّرنا فساد هذا التجويز فتذكّره. و أمّا ما ذكره الشارح فى دفعه من دعوى كون الهيولى طبيعة واحدة نوعية، فليس بشيء، إذ لأحد أن يمنع استحالة كون الهيوليات متخالفة فى الماهية مشتركة فى معنى جنسي يختلف بالفصول الذاتيّة أو عرض عامّ هي الهيولية. نعم إذا حقّقت حقيقة الهيولى من أنّها ليست إلا قوّةً محضةً و قابليّة صرفة لأيّ صورة اتفقت، ظهر من حالها أنّها لا اختلاف فيها إلا بالصورة و أنّها تتّحد بالصورة. و حينئذ لا حاجة فى نفي تجرّدها عن الصور كافّة إلى مزيد بحث و معونة.

٢ـ آ: انفعالات

٣ـ س: لازمها

لعدمها. و لهذا قال:

فإنّ لقائل أن يقول: إنّ الوحدة صفة عقليّة[1] **تلزم من ضرورة عدم انقسامها** أى انقسام الهيولى. **و استحالة انقسامها إنّما هي لانتفاء شرط القسمة، و هو المقدار كما سبق،**[2] أى فى جواب الحجّة الأولى من أنّ الشيء قد يمتنع لانتفاء شرطه. و على هذا لايكون اتّصافُ الهيولى بالوحدة لذاتها، ليمتنع عليها التكثّر، بل لغيرها، و هو استحالة انقسامها، لانتفاء شرط القسمة.

و لّما بيّنا[3] **أن ليس الجسمُ إلا المقدار فحسبُ، استغنينا عن البحث في الهيولى،** لأنّه إنّما يُحتاج إليه لو سلّم أنّ الجسم غير المقدار على ما ذهب إليه المشّاؤون، **إلا أنّ الغرض في إيراد هذه الحجَج بيان ما فيها من السهو.**

١ــ قوله(ره): «لقائل أن يقول إنّ الوحدة صفة عقليّة»

قد اشتهر أنّ الوحدة فى بعض الأشياء من لوازم نفي الكثرة و فى بعضها بالعكس. و مثّلوا للأوّل وحدة الهيولى و وحدة المفارقات، و للثانى وحدة الصورة الجسميّة. قالوا: لأنّ الوحدة هاهنا صفة وجودية اتصاليّة يلزم منه نفى التعدّد الخارجى مع إمكان التعدّد الوهمى. و فى الهيولى و غيرها من العقليّات صفة عدمية من لوازم نفي الكثرة الانفصالية.

و هذا و إن كان له وجه، لكن قد علمت من طريقتنا أنّ الوحدة فى كلّ شيء هو عين وجوده. فقوّة الوجود يوجب قوّة الوحدة و ضعفه ضعفَها. و أقوى الأشياء فى الوحدة و الواحديّة ما وجوده بريء عن الأجسام و علائقها، كما أنّ وجوده أوكد من وجود الأجسام. و وحدة المتصلات وحدة ضعيفة، لأنّها وحدة فى كثرة وهمية بالفعل أو خارجية بالقوّة. و أضعف منها وحدة الهيولى و وحدة العدد، فإنّ وحدة الهيولى يجامع الكثرة، و وحدة الكثرة عين الكثرة. و كلّ ما وحدته تجامع الكثرة فوجوده يمازجُ العدم. و هذا المبحث ممّا يستدعى خوضاً شديداً يليق ذكره بموضع أليق من هذا الموضع.

٢ــ قوله: «و هو المقدار كما سبق»

و قد سبق أيضاً ما فيه غنية و كفاية لمن وفّق له و كان أهلاً.

٣ــ ك: أثبتنا

ثمّ أى بعد فراغ المشّائين من إثبات الصورة الجسميّة، **أثبتوا صوراً أخرى**[1] أى غير الجرميّة، و تسمّى بالصور النوعيّة و الطبيعيّة، **فقالوا** أى فى إثباتها: **الهيولى لايكفيها فى وجودها مجرّد الصورة الجسميّة، فإنّ الجسم المطلق لايتصوّر وجوده، كما لايتصوّر وجود الهيولى المجرّدة**، إذ لو كان للجسم المطلق وجود، **و الجسم لايخلو عن كونه ممتنعاً عليه القسمة** أى الانفصال كالأفلاك، **أو مُمكناً، مع أنّه يَقبَل ذلك و التشكّل**[2] **و تَركه بسهولة** كالماء و الهواء، **أو يقبل هذه الأشياء بصعوبة**، كالحجر والمَدَر. فالمطلق لايخلو عن أحد الثلاثة. و أىّ واحد اقتضاه عند تجرّده كان اقتضاءً لذاته، لأنّه لو لم‌يقتضه لذاته، فإمّا أن لايكون له مقتض أصلاً أو يكون أمراً غير ذاته.

و الأوّل باطل لما علمتَ أنّ كلّ ممكن لابدّ له من مرجّح.

و الثانى على قسمين، لأنّ ذلك المغاير لذات الجسم إمّا أن يكون مقارناً له أو لا.

١ـ قوله: «ثمّ أثبتوا صوراً أخرى»

ذهب الحكماء المشاؤون إلى أنّ لكل واحد من أنواع الأجسام الطبيعية معنى آخر غير الامتداد و قبول الأبعاد، بها يصير الأجسام أنواعاً مختلفة. و لهذا سمّيت صورة نوعيّةً أى منسوبة إلى النوع بالتقويم و التحصيل. و هى أيضاً عندهم مبادى آثارها المختلفة و مبادى حركاتها و سكناتها الذاتية، فيسمّى قوى و طبايع. و يسمّى أيضاً كمالات أولية، لصيرورة الجنس بها أنواعاً مركّبة، و لها نسبةٌ إلى الجنس كالجسم المطلق بما هو مطلق بالتخصيص و التقسيم، و نسبةٌ إلى النوع كالماء و النار و الياقوت بالتحصيل و التقويم، و إلى المادّة كالهيولى أو الجسم بما هو مادّة بالتتميم [ن: بالتعميم] و التصوير، و إلى المركّب منهما بالتكميل و التقرير، و إلى الآثار اللازمة بالإفادة و التأثير. فلهم مسالك فى إثباتها من هذه الجهات فقوله: «و الجسم لايخلو عن كونه ممتنعاً عليه القسمة» الخ إشارة إلى إثباتها من جهة كون معانيها فصولاً مقسّمةً للجسم المطلق الذى هو طبيعة جنسية مبهمة. و يمكن أن يكون إشارة أيضاً إلى إثباتها من جهة كونِها مبادي للآثار كما قرّره الشارح(ره). و يمكن أن يجعل هذا الكلام إلى قوله: «فلابدّ من صور أخرى يقتضى هذه الأشياء» إشارة إلى هذا المسلك، و قوله: «يتخصّص بها الجسم» إشارة إلى الأوّل أعنى مسلك التخصيص.

٢ـ س: الشكل

فإن كان مقارناً فذلك هو الصورة النوعيّة، و هو المطلوب. و إن لم‌يكن مقارناً له فيكون الأمر الخارجي قد أفاد نفس الاستعداد أو عدمه من غير إفادة أمر به يحصل ذلك، و هو بيّن البطلان. و لو كان أحدهما اقتضاه لذاته ما فارقه أصلاً و استوى فيه جميع الأجسام، و ليس كذلك. **فلابدّ من صور أخرى** كالصور الفلكيّة و العنصريّة و غيرهما، **تقتضي هذه الأشياء و يتخصّص بها الجسم** أي المطلق. و تكون هي المخصّصات الأولى للجسم المطلق و المقوّمات لحقائق الأنواع و لوجودى الهيولى و الجسم المطلق الذى يدخل تحته أنواع الأجسام، لأنّهما لايوجدان إلا مقارنين لها لا لماهيّتهما، و إلا لما أمكننا تعقّل الهيولى و لا الجسم المطلق دون الصورة النوعيّة المقوّمة لماهية النوع بخلاف الصورة الجسميّة، فإنّها مقوّمة لماهيّة الجسم المطلق. و المنوّع[1] و ما بعدها ـ و هى المخصّصات الثوانى كقبول الانقسام بسهولة أو عُسر و غير ذلك ـ عوارض للتخصّص أى تعرض بعد تقوّم الجسم بمخصّصه، لأنّها استعدادات محضة[2]، فالتخصّص بها يكون بعد التخصّص بما به الاستعداد.

قيل: الكلام يعود فى مثل هذه المخصّصات إلى أنّها لو اقتضاها الجسميّة لتساوت فى الكلّ و يستثنى النقيض للنقيض.[3] و أجيب بأنّ مقتضيها ليس الجسم لما ذكرت من الحجّة بل يفيدها مفيد من خارج.

و أورِدَ أنّ قبول الانقسام و التشكّل و تركه بسهولة و عدم ذلك يفيدها المفيد الخارجى أوّلاً، فلايحتاج إلى الصور النوعيّة.

و ردّ بأنّ هذه الأشياء استعدادات أو لا استعدادات. و هى فى نفسها ليست طبائع محصّلة يتقوّم بها أنواع الجسم، لاستحالة أن يتقوّم نوع جوهرى كالماء و السماء بمجرّد استعداد لأمر آخر، بل هى توابع لأمور محصّلة متقوّم بها الأنواع الجوهريّة، إذ المفيد الخارجى لايفيد شيئاً هو نفس الاستعداد، بل يفيد أمراً يتبعه الاستعداد

١ـ س: النوع

٢ـ آ: مختصة

٣ـ أى لينتج النقيض ١٢

القريب، إذ البعيد ـ و هو الإمكان المطلق ـ من اللوازم غير مستفاد من خارج، كما يعطى المادّة مزاجاً تستعدّ به لقبول نفس أو أثر نفس أو صورة نوعيّة يتبعها الاستعدادات المذكورة و يعطيها حرارة شديدةً تستعدّ بها لقبول الصورة الهوائية أو الناريّة. و إذا استحال كون هذه الاستعدادات المخصّصات الأولى، فتكون الأولى جواهر.

و المصنّف منع كونها جواهر لجواز كونها أعراضاً. و إليه الإشارة بقوله: **و لقائل أن يقول: بأنّ هذه المخصّصات** أى الأولى التى زعمتم أنّها جواهر **هي كيفيات، أمّا في العناصر فمثل الرطوبة**[1] **و اليبوسة و الحرارة و البرودة، و أمّا في الأفلاك فهيئآت أخرى.**

١ـ قوله(ره): «أمّا فى العناصر فمثل الرطوبة»

أقول: اختصاص بعض الأجسام ببعض هذه الكيفيات دون غيره ـ بعد اشتراكها فى الجسمية و تأخّر تلك العوارض عنهاـ لابدّ فيه من مخصّص يقتضى عروض تلك الكيفية. ثمّ ينقل الكلام فى مخصّص المخصّص. فإن كان أمراً عارضاً خارجياً فيعود السؤال و يتسلسل الأمر إلى غير النهاية. و إن كان فصلاً ذاتياً جوهرياً فهو المطلوب، إذ المطلوب إثبات جزء مقوّم لوجود الجسم و محصّل لنوعيته.

و ليس لأحد أن يقول: لم اختصّ بعض الأجسام بهذه الصورة دون غيره من الأجسام أو بها دون غيرها من الصورة؟

لأنّا نقول: أمّا تخصيصها و تقويمها للجسم المطلق فهو كتقويم الفصل للجنس. و ليس الفصل من اللواحق العارضة للجنس فى الخارج حتى يرد السؤال فى بيان لمّية اختصاصه بها و عروضها له، بل الأمر بالعكس من ذلك، فإنّ الجنس طبيعة مبهمة يفتقر فى وجودها إلى الفصول. فوجود كلٍ منها علّة لوجود الجنس، و الجنس من لوازم الفصل.

و ما قيل: إنّ الفصل عرضى للجنس، فذلك بحسب الماهيّة الجنسيّة لا بحسب وجودها. و الحقّ أنّ نسبة الفصل إلى الجنس نسبة الوجود إلى الماهيّة. و قد بيّن أنّ الوجود مقدّم على الماهيّة فى العين بالمعنى الذى مرّ، و إن كان الوجود من عوارض الماهيّة بحسب العقل. و أمّا تخصيصها و تقويمها للمادّة أو للجسم بما هو مادّة فلسبق وجود ما بالفعل على ما بالقوّة. و أمّا تخصيصها و تقويمها للنوع فلدخول معناها فى معناه و وجودها فى وجوده.

فإن قال: إنّ الأعراض أى الكيفيات و الهيئآت الأخر، **لايمكن عليها تقويم الجوهر، و ما ذكرناه مقوّم الجوهر،** فلاتكون الأعراض هى المخصّصات الأولى.

أجيب بأنّ كون هذه الأمور التي سمّيتموها صوراً مقوّمة للجوهر أى أجيب بأنّ كونها مقوّمة له، **إن كان لكون الجسم لايخلو عن بعضها،**[1] **فكون الشيء غير خال عن أمر لايدلّ على تقوّمه بذلك الأمر، إذ من اللوازم** أى بعض اللوازم، لأنّ "من" فيه للتبعيض، **أعراض.** و اللوازم العرضيّة كالمقدار و الوضع و الشكل لاتخلو عنها ملزوماتها التى هى الأجسام، مع أنّها غير مقوّمة لها، لكونها أعراضاً.

فالسؤال فى ذلك بمنزلة السؤال فى أنّه لم كان الماء ماءاً و الهواء هواءاً و الفلك فلكاً؟! و بالجملة دفع هذه السؤالات و غيرها إنّما يعلم من معرفة كون محصّل الجنس تقسيماً و محصّل النوع ماهيّة و محصّل المادّة تكميلاً و محصّل المركّب توحيداً و تحقيقاً و محصّل الآثار وجوداً أمرٌ سابق عليها كلها.

١ ــ قوله (ره): «إن كان لكون الجسم لايخلو عن بعضها»

الدليل على كون هذا الأمور مقوّمات للجسم بما هو جسم وجوداً و مقوّمات الأنواع حقيقة هو أمران:

أحدهما كون الجسم بما هو جسم غير متصوّر الحكم و التجرّد عمّا يصيّره بحسب الأعيان إمّا فلكاً أو أرضاً أو ماءاً أو ناراً أو هواءاً.

و ثانيهما أنّ هذه المخصّصات ليست على وجه يتحصّل الجسم أوّلاً تحصيلاً خارجياً فى نفسه ثمّ يلحقه شيء منها فيجعله مخصوصاً لكثير من عوارض الوجود مثل الحركة و السّواد و ما يجرى مجراهما بل بنفس هذه المخصّصات لا قبلها يصير أجساماً مخصوصة ابتداءً. و هذه الدعوى فى البسائط الفلكية و العنصريّة فى غاية الوضوح. و لهذا ما ذكَره الحكماء أوّلاً لإثبات هذه الصور عدم خلوّ الجسم عن أن يكون ممتنعاً لقبول القسمة الانفكاكيّة و التشكّل، أو ممكناً، و الممكن إمّا بصعوبةٍ أو بسهولة. و أمّا فى المركّبات فكون بعض المخصّصات صوراً جوهريّة و بعضها هيئآت عرضية ممّا لايخلو عن غموض. و الفرق بينهما فيها إشكال لكن هدانا الله بنور إفاضته إلى قاعدة بها يقع الفرق بين الصور المنوّعة و غيرها من المخصّصات العرضيّة سنذكرها إن شاء الله تعالى.

فإن قيل: إنّما كانت أعراضاً لتبدّلها مع بقاء محلّها.

قيل: فهكذا يجب أن يقولوا فى الصور المتبدّلة مع بقاء الهيولى بعينها.

و إن قيل: يمتنع تجرّد الجسم عن الصورة دون المقدار و الشكل.

قيل: لايمكنكم دعوى امتناع التجرّد عن صورة بعينها بل عنها و عن بدلها. و كما لايخلو الجسم عن صورة و بدلها فكذا لايخلو عن شكل و مقدار و بدلهما.

و إن كان تقوّم الجسم بها لكونها مخصّصات الجسم[1] أى مقوّمات وجوده ـ و لهذا تكون مقوّمة لوجود الهيولى المطلقة ـ **فليس أيضاً من شرط المخصّص أن يكون صورة و جوهراً فإنّ أشخاص النوع اعترفتم بأنّها تتميّز بالعوارض. و لولا المخصّصات لما وجدت الأنواع و غيرها** كالأصناف و الأشخاص **و الطبائع النوعيّة** كالإنسانيّة و الفرسية و نحوهما، **اعترفتم بأنّها أتمّ وجوداً من الأجناس**،[2] **و لايُتصوّر فرض وجودها**

١ـ قوله: «لكونها مخصّصات الجسم»

مخصّص كلّ حقيقة نوعية جوهرية أوّل تخصيصها بحيث لايسبق تخصيصها بشيء آخر قبله لابد أن يكون هذا المخصّص جوهراً لتقدّمه فى الوجود عليها تقدّماً ذاتياً لا زمانياً كالمعدّات و نحوها. و المقدّم على الجوهر تقدّماً ذاتياً لابدّ و أن يكون جوهراً، لكونه أولى بالوجود و أقدم بخلاف المعدّات و سائر الشروط التى يجعل المادّة صالحاً لقبول الجواهر الصورية، فيجوز كونها أعراضاً و أن يكون من باب الحركات و الاستعدادات أو الأعدام. و أمّا المخصّصات اللاّحقة للأنواع الجوهريّة بعد تخصيصها النوعي سواء كانت لازمة أو غير لازمة فهى لامحالة أعراض لافتقارها فى حلولها إلى موضوع لايحتاج إليها فى التقوّم الذاتي.

٢ـ قوله: «و الطبايع النوعيّة اعترفتم بأنّها أتمّ وجوداً من الأجناس»

إشارة إلى ما ذكروه فى قاطيغورياس من أنّ الأشخاص هي الجواهر الأولى، و الأنواع هي الجواهر الثانية، و الأجناس هي الجواهر الثالثة. و ذلك حقّ لأنّ الوجود ممّا يناله الشخص أوّلاً ثمّ النوع ثمّ الجنس. و كذا قوله: «مخصّصات الأنواع أولى بأن يكون جواهر». و أمّا قوله: «و ليس كذا» فمعناه على ما هو المشهور من أنّ المشخّصات هي العوارض المكتنفة بالشخص من حيث الكمّ و الكيف و الأين و المتى. و ليس كذلك لما أشرنا إليه أنّ

دون المخصّصات. فإن كانت مخصّصات الجسم صوراً و جوهراً لأجل أنّ الجسم لايتصوّر دون مخصّص، فمخصّصات الأنواع أولى بأن تكون جواهر، و فى بعض النسخ:"جوهرا" أى لكونها أتمّ وجوداً من الطبائع الجنسيّة. **و ليس كذا، فيجوز أن يكون المخصّص** أى مخصّص الجسم المطلق و هى الصورة النوعيّة بزعمهم **عرضاً.**

وما قيل من أنّ مخصّصات الأنواع تابعةٌ للمخصّص النوعيّ- و إن كان التخصيص بها[1] ـ و عارضةٌ عن أسباب خارجة لايتقوّم بها ماهية النوع، فمثله يمكنُ أن يقال فى الصور النوعيّة من أنّها تابعةٌ للماهية الجسميّة و إن كان بها تخصّصها و لاحقة بها أو بالهيولى بزعمهم من أسباب خارجة، و مقوّمة لوجودهما دون ماهيّتهما.

و العرض يكون أى قد يكون، **من شرائط تحقّق الجوهر، كما أنّ المخصّصات في الأنواع أعراض، و لايتصوّر تحقّق النوع في الأعيان إلا مع العوارض.**

و ما يقال: إنّ الماهيّة النوعيّة فى نفسها تامّة. و لو فرض انحصار نوع الإنسان فى شخصه ما احتاج إلى مميّز، و أنّه لا مانع من انحصار النوع فى الشخص إلا أمر خارجي؛ فمثله يقال فى الماهيّة الجسميّة. و إن استدلّ على عدم تماميّة الماهيّة الجسميّة باحتياجها إلى المخصّصات فالإنسان أيضاً غير تامّ لاحتياجه إلى المخصّصات.

و الذي يقال: "إنّ الطبيعة النوعيّة تحصل ثمّ تتبعها العوارض" كلام ضعيف،[2] فإنّ

تشخّص كلّ شيء إنّما هو بوجوده، لأنّ الوجود متشخّص بذاته. و قد مرّ أيضاً أنّ وجود الجوهر جوهر. و ما أشتهر عند الجمهور أنّ الوجود من عوارض الماهيّة لاينافى ما ذكرنا، فإنّ عوارض المهيّة قد يكون مقوّمات لوجودها كالفصل بالنسبة إلى الجنس، فإنّ له عروضاً للجنس فى اعتبار العقل و تأصّلاً فى الوجود بحسب العين. و بالجملة العروض على ضربين: عروض للماهية و عروض للوجود. و عوارض الماهية ربّما كانت أتمّ وجوداً من تلك الماهيّة. كيف و نفس الوجود من عوارض المهية بحسب المعنى و المفهوم و محصّلها فى الخارج. و أمّا عوارض الموجود فهي أنقص وجوداً من المعروض له.

١ـ أي و إن كان تخصّص أشخاص النوع بها. ١٢

٢ـ قوله: «كلام ضعيف»

الطبيعة النوعيّة كالإنسانيّة مثلاً إن حصلت أوّلاً ثمّ تتبعها العوارض فكان حصولها إنسانيّة مطلقة كليّة ثمّ تتشخّص. و هو محال، إذ لم‌تحصل إلا متشخّصة. و المطلق لايقع في الأعيان أصلاً.

و إن كانت هذه العوارض ليست بشرائط[1] لتحقّق الطبيعة النوعيّة أى فى الخارج،

قد علمت أنّ عارض الماهية يخالف عارض الوجود. فللماهيّة النوعية عارضان: عارض لنفسها و عارض لوجودها. فعارض نفسها كالوجود و التشخّص و الوحدة، و عارض وجودها كسائر العوارض اللاحقة من الكمّ و الكيف و غيرهما. فضعف كلام هذا القائل إنّما يظهر لو أراد بقوله: فإنّ الطبيعة النوعيّة يتحصّل ثمّ يتبعها العوارض، أنّها يتحصّل بذاتها من غير اعتبار وجودها و تشخّصها ثمّ يتبعها عوارض يتعيّن بها أشخاصاً. و هي فى الحقيقة نفس عوارض الماهيّة كالوجودات و التشخّصات، لأنّه يرد عليه حينئذ ما أورده المصنّف من أنّ الماهية المطلقة المجرّدة عن القيود و المخصّصات أمر كليّ. و الكليّ بما هو كليّ لا وجود له فى الخارج. و أمّا لو أراد به ما ذكرناه و هو أنّ الطبيعة النوعية يتحصّل أوّلاً بقيود ذاتية كالوجودات و أنحاء التشخّصات الداخلة فى الأشخاص تقرّراً، المقوّمة لماهيتها وجوداً و تحصّلاً، العارضة لها مفهوماً و معنيً، فلا غبار عليه و لا ضعف فيه.

١ـ قوله: «و إن كانت هذه العوارض ليست»

قد علمتَ أنّ مخصّصات النوع بالذات ليست من عوارض وجودها حتّى يتصوّر بقاء النوع واحداً بالعدد مع تبدّلها، بل هي نفس تحقّق الطبيعة النوعية بأنحاء حصولاتها، فضلاً عن أن تكون هي شرايط تحقّقها. و كونها عارضة إنّما هو بحسب ظرف الذهن كسائر عوارض الماهية. و ليس إذا لم‌تكن الماهية كالإنسان مقتضية للتشخّص و لا التشخّص لازماً لها موجباً لفرض إنسانيّة واحدة بالعدد باقية على الإطلاق، فإنّ كلّ ماهية ـ نوعيةً كانت أو جنسية ـ لها طبيعة مبهمة لايمكن وجودها بذاتها إلا بأعيان التشخّصات التى هي ملزومات و مقوّمات للماهية بحسب الخارج، و إن كانت عوارض لها بحسب الذهن. فالسؤال فى لّمية كون الماهية لازمةً للتشخّص أولى من السؤال فى لّمية كون التشخّص لازماً لها فى ما ينحصر نوعه فى شخصه أو عارضهاً لها فى غيره. و الحقّ أنّ هذه المغاليط إنّما

و ليس ما يمتاز به هذا الشخص لازماً لحقيقة الإنسانيّة فيجوز فرض إنسانيّة باقية على الإطلاق كما حصلت أوّلاً. ثمّ لحقتها العوارض دون مميّز. إذ هذه العوارض التي تتخصّص بها أشخاص النوع ليست من مقتضيات الطبيعة[1] النوعيّة و لوازمها و إلا اتّفقت في الكلّ. فهي إذن من فاعل خارج. فإذا استغنت عنها الطبيعة النوعيّة كان لنا فرض وجودها دونها أي دون هذه العوارض، و ليس كذا. فصحّ من هذا جواز أن يكون العرض شرط وجود الجوهر و مقوماً لوجوده بهذا المعنى.[2] و هو أنّه شرط تحقّقه

نشأت من الخلط بين عارض الوجود و عارض الماهية. فعارض الوجود متأخّر عنه بخلاف عارض الماهية، إذ ربّما يتقدّم عليها في الوجود كالفصول بالنسبة إلى الجنس و التشخّصات بالنسبة إلى النوع.

١ـ ك: الحقيقة

٢ـ قوله: «فصحّ من هذا جواز أن يكون العرض شرط وجود الجوهر»

أمّا كون العرض مقوّماً لوجود الجوهر و موجباً له بالذات فهو معلوم البطلان. و أمّا العرض بمعنى العرضي أي الخارج المحمول للماهية من حيث هي ماهية فيجوز أن يكون متقدّماً عليها و متحداً بها في الوجود بالذات. و الأوّل كالفصل للجنس و الثاني كالمشخّص للنوع. و المتقدّم على الجوهر و كذا المتّحد به لابدّ و أن يكون جوهراً أيضاً بحسب الوجود و الحمل، و إن لم‌يكن جوهراً بحسب الماهية و الحدّ. أو لاترى أنّ فصول الجواهر جواهر بالمعنى الأوّل دون الثاني. و كذا حكم المشخّصات التي هي أنحاء الوجودات و هي موجودة بذواتها ملزومة للماهية النوعيّة. و كلّ واحد منها مصداق لحمل الماهية النوعيّة عليها من غير أن يدخل تلك الماهية في حدود هويّاتها كما لايدخل الجنس في حدود ماهيّات الفصول، و إن صدق عليها صدقاً بالذات. فالناطق مثلاً حيوان بالذات و الوجود و ليس حيواناً في حدّ ماهيّته، لأنّ الفصل المنطقيّ بإزاء الفصل الاشتقاقي. و هو عندنا أمر بسيط هو نفس هويّة وجودية خارجية. و كذا أفراد مفهوم الناطق التي هي بعينها هويّات وجودية و شخصيّات ذاتية هي بعينها فصول اشتقاقية. و هي بحيث يصدق عليها الإنسان بحسب الوجود لا بحسب الماهيّة، إذ لا ماهية لها سوى الإنّيات الوجودية. و إنّما الماهية

فى الخارج.

ثمّ إن جاز حصول الإنسانية مطلقة[1] ثمّ تتبعها المميّزات المخصّصات فهلاّ جاز أى لِمَ لايجوز، حصول الجسميّة مطلقة ثمّ تتبعها المخصّصات؟ و كلّ ما يعتذرون له[2] هناك أى فى الجسم المطلق، مثله واقع في الأنواع.

ثمّ العجب أن العقل إنّما يقتضي الجسم لتعقّله لإمكان نفسه[3] على ما قالوه أى

للمركّب منها و من النوع، إذ لكل فرد من أفراد الإنسان الخارجي ماهية و هويّة، و كلّ منها غير الآخر فى التصوّر و عينه فى العين.

١ـ قوله: «ثمّ إن جاز حصول الإنسانيّة مطلقة»

لمِيجز و لايجوز حصول ماهية كلّية إلا بعد تميّزها و تحصّلها بأمور هي المبادي الوجودية المقارنة. و تلك الأمور هي كمالات أوّلية يتبعها كمالات ثانية، لا فرق فى ذلك بين ماهية جنسية أو نوعية بل النوع لكونه أقوى تحصّلاً يحتاج إلى محصّل أقوى، و الجنس بخلافه لضعف تحصّله الوجودي، فيكفيه سبب يحصّله نوعاً مّا أو يفيده شيئاً مّا من التقوّمات و الكمالات. و ستعلم أنّ الطبيعة الجسمية كلّما لحقته صورة بعد صورة يزيده فضيلة أقوى و خيرية أشدّ و وجوداً أشرف و هكذا إلى أن يبلغ فى الوجود إلى الدرجة التى بها يقع التخلّص عن شرور الموادّ و نقائصها و آفاتها.

٢ـ ك: به

٣ـ قوله: «ثم العجب أنّ العقل إنّما يقتضى الجسم»

صدور الموجودات عن المبادى العقلية بواسطة جهاتها الإمكانية، ليس معناه كما فهمه الجمهور من أنّ الإمكان الذى مرجعه إلى العدم و القصور هو محصّل لوجود شيء من الأشياء من حيث هو وجوده، بل هذا من قبيل قولهم: عدم العلّة علّة لعدم المعلول، و ليس للعدم تأثير و عليّة و لا تأثّر و معلولية. إنّما المراد منه أنّ مهية العلّة إذا لمتكن موجودة لميوجد منها ماهية المعلول و كذا القياس فى سببيّة الإمكان لشيء، لأنّ الإمكان الذي هو حال الوجود عبارة عن فقره و قصوره، كما أنّ الوجوب عبارة عن غناه و كماله. فمعناه أنّ المبدأ العقلي بواسطة تعقّله لقصور وجوده و فقره يصير مبدأ لجوهر آخر ناقص الوجود مصحوب للقوّة و الاستعداد و هو الجسم و بواسطة تعقّله لكمال وجوده و غناه بمبدأه و

المشّاؤون، و **إمكان نفسه بالضرورة عرض على قياس مذهبهم** أی لأنّه موجود فی موضوع، و مذهبهم أنّ كلّ ما كان كذلك فهو عرض. و إنّما قال: «عرض على قياس مذهبهم» لأنّه عنده من الاعتبارات العقليّة التی لا وجود لها إلا فی الذهن. **و كذا تعقّل الإمكان** أی عرض بوجهين:

الأوّل قوله: **فإنّ تعقّل الإمكان غير تعقّل الوجوب، لأنّها إن كانا واحداً كان اقتضاؤهما واحداً، و ليس كذلك**، فإنّ مقتضى الأوّل جوهر جسمانی و مقتضى الثانی جوهر غير جسمانی. **فإذا كان تعقّل الوجوب غير تعقّل الإمكان فهما زائدان على ماهيّته**[1] أی ماهية العقل لاستحالة أن يكونا نفسه، إذ المختلفان لايكونان نفسه،

غايته يصير مبدأ لجوهر كامل عقلی آخر به يكمل الجوهر الجسمي كما بالواجب الوجود يكمل الجوهر العقلي. فليس يلزم ممّا ذكروه فی ترتيب الوجود و سلسلة الصدور كون العرض كالإمكان علّة مقوّمة للجوهر الجسمانی. و لا عبرة بظواهر الألفاظ فی مثل هذه المقامات اللطيفة التی يحتاج دركها إلى تعمّق شديد.

١ـ قوله: «فهما زائدان على ماهية»

و اعلم أنّ الجهات التی بها يصدر الموجودات عن التدبير الأوّل ليست أعراضاً و لا التعقّلات التی هي فی المبادي العقلية موجبة لصدور معلوماتها أعراض و كيفيات مثل علومنا و كيفياتنا النفسانية، بل العلم هناك عين الوجود و التعقّل نفس الشهود العينیّ. و أمّا كيفية صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي فهي أنّ الصادر الأوّل هو الوجود و هو المجعول الأوّل جعلاً بسيطاً، لكن ما سوى الوجود المطلق الإلهي ممّا يصحبه ـ لقصوره عن الأوّل ـ ماهية إمكانية على سبيل التبعيّة من غير جعل و تأثير. و تلك الماهية هي الكدورة اللازمة لفقر الذوات الناشئة من نقائص الوجودات التی هي بعد الأوّل. فالعقل الأوّل من جهة تعقّله للمبدأ الأوّل ـ أي مشاهدته إيّاه على مبلغ طاقته ـ صار واسطة لفيضان العقل الثانی، و من جهة تعقّله لوجوده الذی هو عين وجوده واسطة لفيضان جوهرٍ محرّک نفسانی، و من جهة تعقّله لماهيته صار منشأ لجوهر متحرّك جسمانی. و هو الفلك الأوّل كما هو المشهور، و ذلك المحرّك نفسه. فهذه الجهات المذكورة مرجعُها إلى أمور جوهرية البتةً. و ليس الحالُ كما

لاستحالة أن يكونا نفس شيء واحد، و لا داخلين فيه و إلا لزم تركّبه؛ و لا أن يكون أحدهما نفسه دون الآخر للزوم الترجّح[١] من غير مرجّح، و لا أن يكون احدهما داخلاً فيه و الآخر خارجاً عنه، و إلا لزم التركّب و الترجيح من غير مرجّح؛ **عرضيّان له عرضان فيه** أى فى الوجود فتعقّل الإمكان عرضٌ.

و الوجه الثانى قوله: **و الوجود لمّا لم يدخل في حقيقة الشيء**[٢] ـ كما سبق بيانه ـ **فالأولى أن لا يداخل الإمكان و الوجوب**، لأنهما صفة الوجود عند نسبته إلى الماهيّة.

فهمه الناس و اشتهر بينهم من أنّ هذه الأمور النسبيّة أو العدمية كالوجوب و الإمكان أو تعقّلاتها أسباب لوجود الجواهر العقلية و النفسية و الجرميّة فى الأعيان.

١ـ خ ل: الترجيح

٢ـ قوله: «و الوجود لمّا لم يدخل فى حقيقة الشيء كما سبق بيانه فالأولى»

قد علمت أنّ وجود كلّ شيء عين حقيقته الخارجية و زائد على ماهيته الإمكانية زيادةً فى التصوّر. و مرجع الإمكان إلى قصور الوجود، و مرجع الوجوب إلى تمامه، فهما أمران جوهريان فى الحقيقة. و مرجع التعقّل أيضاً إلى حضور الوجود، فتعقّل الجوهر جوهر. فهذان التعقّلان اللذان أحدهما علّة الجوهر المفارق و الآخر علّة الجوهر الجسمانى أمران جوهريان ليسا من الأعراض. و البرهان قائم على أنّ كلّ ما هو أقدم وجوداً من شيء فهو أقوى تحصّلاً، فإنّ التقدّم و التأخّر الذاتيين فى الوجود يلزمهما الكمال و النقص و الشرف و الخسّة، فإنّ الفيض الوجودي يمرّ أوّلاً على العلّة ثمّ يتجاوز منها إلى المعلول. هذا فى الأسباب الفاعليّة و المقدّمات الذاتيّة. و أمّا فى الأسباب القابليّة و المقدمات الزمانية فحيث يكون سببها فى الاستعداد و القبول لا فى الإيجاد و الإفاضة، فهى بخلاف ما ذكر. فربّما كانت الأعدام و القوى من مصحّحات القابلية. فقوله: «ثمّ الاستعداد المستدعى للنفس» الخ ليس فيه ما يقتضي تجويز أن يكون العرض مقوّماً لوجود الجوهر، إذ ليس استعداد البدن من الأسباب الذاتيّة و المقدّمات الفاعليّة لوجود النفس، بل الاستعدادات هي أسباب الإمكانات و مصحّحات القابليات. فليس يلزم ممّا ذكره جواز تقويم الجوهر بالعرض أصلاً و لا تخصيص الجوهر ذاتاً و وجوداً بالعرض. و الذي يلزم منه هو أن يكون للأعراض بل للقوى و الأعدام مدخلية فى قبول القابل و تهيّؤ المادّة.

و إذا لم‌يدخل الموصوف فى شيء كان عدم دخول الصفة أولى، لأنّ الصفة تتبع الموصوف، و يستحيل وجود التابع من حيث هو تابع دون المتبوع. **فضلاً عن تعقّلهما**؛ لأنّه أبعد من الدخول. **فإذا كان تعقّلهما عرضاً**، و باعتبار ذينك أى التعقّلين، **حصل جوهر مفارق و آخر جسماني فصحّ أنّ الأعراض لها مدخل في وجود الجواهر بضرب من العلّيّة أو الاشتراط. و ليس مقوّم الوجود إلا ما له مدخل مّا في وجود الشيء. ثمّ الاستعداد المستدعي للنفس الذي للبدن، أليس** أى ذلك الاستعداد، **لأجل المزاج؟ و هو عرض**، لأنّه موجود فى موضوع هو البدن، **و هو من شرائط حصول النفس. فصحّ أنّ** العرض له مدخل فى وجود الجوهر.

و النفوس بعد المفارقة أليست تتخصّص و تمتاز بعضها عن بعض بالأعراض؟[1] التى اكتسبتها عند التعلق بالأبدان من الهيئآت و الملكات، **فصحّ أنّ من مخصّصات الجواهر الأعراض، و التخصيص بها شرط وجود الحقائق النوعيّة.**

و العجب أنّهم أى المشائين، **جوّزوا أن تكون الحرارة مبطلة للصورة المائية**[2] و

١ـ قوله: «و النفوس بعد المفارقة» الخ

النفوس الإنسانيّة لها استكمالات جوهرية و تقلّبات فى الأطوار. حشر بعضها إلى الملائكة و بعضها إلى الشياطين و بعضها إلى صور ردية كالقردة و الخنازير، و بعضها مردودة إلى أسفل سافلين. و ليس الأمر كما هو عند الجمهور من أنّ لأفراد النفوس الإنسانيّة عند المفارقة حقيقة واحدة نوعية امتيازها بهيئآت عرضيّة.

٢ـ قوله: «جوّزوا أن يكون الحرارة مبطلة»

قد مرّ أنّ العلّة قد تكون بالذات و قد تكون بالعرض. و العلّة بالذات هي مثل الفاعل و الغاية و المادّة و الصورة، و العلّة بالعرض مثل رفع المانع و وجود المعدّ و الشروط. و من العلّة بالعرض هو أن يفعل الفاعل بالذات فعلاً، لكن يتبع فعله فعل آخر مثل السقمونيا، فإنّه بالعرض مبرِّد، لأنّه بالذات يستفرغ الصفراء و يتبعه نقصان الحرارة، و مثل مزيل الدعامة عن الحائط؛ فإنّه علّة بالعرض لسقوط الحائط. و ذلك لأنّ الفاعل هاهنا لايفعل شيئاً بل أزال مانعاً يتبعه فعل طبيعي هو انحدار الثقيل بفاعل بالطبع. و الأمر فى إحالة النار ما يجاورها تسخيناً حتّى يزول عنه البرودة و يشتدّ استعداده لفيضان الصورة الناريّة هكذا.

عدمها شرطاً لوجودها. فإذا جاز أن يكون عدم العرض شرطاً لوجود الجوهر و علّة فلِمَ لايجوز أن يكون وجوده علّة أو شرطاً؟ و هل كان مقوّم الوجود إلا ما له مدخل مّا في وجود الشيء؟ و قد اعترفوا أى المشاؤون، بأنّ المستدعي للصورة الهوائية الحرارة فهي من علل حصولها مع عرضيّتها.

فمثل هذه الأغاليط لزم بعضه أى بعض مثلها، من استعمال الألفاظ على معان مختلفة كلفظة الصورة و غيرها. أمّا لفظ الصورة فلأنّه عند المشّائين مستعمل بمعنى الجوهر المقوّم و عند الأوائل بمعنى العرض، إذ كلّ ما حلّ فى محلّ عرض عندهم سواء قوّم وجودَ المحل أو لم‌يقوّم. و أمّا غيرها فكالهيولى، فإنّها تستعمل عند الأوائل بمعنى الجسم المطلق من حيث قبوله لأشياء أخرى، و عند المشّائين بمعنى الجوهر البسيط الذى هو جزء الجسم. و بعضه من الاستثناء عن القاعدة التي نسبة حجّة ثبوتها إليها و إلى ما استثني عنها سواء، كقولهم: "كلّ ما حلّ فى شيء و قوّم وجودَ محلّه كالصورة فهو جوهر و إلا فعرض" لأنّ حجّة ثبوت تقويم الصورة إن كانت اللزوم أو استحالة الخلوّ أو التخصيص أو غيرهما ممّا مرّ و سيجيء، فهى ثابتة لبعض الأعراض، فيكون نسبتها إليها و إلى ما استثنى عنها سواء.

و منهم أى من المشائين، من احتجّ أى على جوهرية مخصّصات أجسام العناصر، بأنّ في الماء و النار و نحوهما كالأرض و الهواء، أموراً تغيّر جواب "ما هو" فتكون صوراً

فلكلّ معلول علّة ذاتيّة، و كلامنا فى السبب الذاتي. فالسبب الذاتى للبرودة هي الصورة المبرّدة، و للحرارة هي الصورة المسخّنة. و السبب الذاتي لكلّ من الصورتين و غيرهما هو واهب الصور لا غير، لأنّ السبب الذاتى للشيء يجب أن يكون أقوى منه فى درجة الوجود و أجلّ. فلا صورة النار علّة لصورة مائية و لا لصورة ناريّة أيضاً، إذ لا نار أقوى فى الموجودية من نار آخر و لا العرض أيضاً يمكن أن يفيد جوهراً، لكونه أضعف تحصّلاً من كلّ جوهر. فجعل الحرارة المبطلة للصورة المائية سبباً ذاتياً للصورة الهوائية مغلطة نشأت من جعل ما بالعرض مكان ما بالذات. كيف و العلّة بالذات يجب أن يكون وجودها باقياً مع وجود المعلول. و هذه الأسباب العرضيّة ربّما زال وجودُها عند وجود المعلول.

أى جواهر، **فإنّ الأعراض لاتغيّر جواب "ما هو"**. و ما غيّر الجواب فهو جوهر، و **مخصّصات العناصر تغيّر الجواب، فتكون جوهرا.**

و **هو كلام غير متين**[١] لضعف المقدّمتين، فإنّ من الأعراض ما يغيّر الجواب. و إليه أشار بقوله: **فإنّ الخشب إذا اتّخذ منه الكرسي ما حصل فيه إلا هيئآت و أعراض. و لايقال له إنّه خشب عند السؤال عن أنّه ما هو؟ بل يقال: إنّه كرسي.**

فان قيل: إنّما لايقال له خشب، لأنّ المسئول عنه فى الثانى غير المسئول عنه فى الأوّل، لأنّه فى الأوّل هو الخشب المجرّد، و فى الثانى هو الخشب المكيّف بالهيئة الكرسوية.

قلنا: مسلّم أنّه كذلک لكنّا نقول لِمَ لايجوز أن‌يكون نسبة الصورة الى الهيولى كنسبة الهيئة الكرسوية الى الخشب حتى يكون تغير السؤال فى الهيولى لاقتران عرض به كما فى الكرسى لا جوهر؟

و الدّم مثلاً محفوظة فيه صور العناصر على ما قرّر، و ليس فيه إلا الهيئآت التي باعتبارها صار دماً.[٢] **و إذا سئل عن أشخاصه أنّها ما هي؟ لايجاب بأنّها عناصر و نحو**

١ـ قوله: «و هو كلام غير متين»

هذه القاعدة صحّتها و متانتها مشروط بأمرين: أحدهما كون المخصّص ـ الذي يتغيّر بتغيّرها جواب ما هو ـ جزء النوع طبيعي. و المراد بالنوع الطبيعي ما يمكن حصوله بالطبيعة الذاتية دون ما يحصل بالصناعة أو القسر و ما يجري مجراها. و ثانيهما أن يكون مجموع المخصِّص و المتخصّص به أمراً واحداً بالطبع لا بالاعتبار و التسمية و الاصطلاح و غير ذلك. فالسرير و الكرسى و البيت و نظائرها ليست كذلك، لعدم الشرط الأوّل فيها، و كذلك الأصناف العرضية كالكاتب و الضاحك و الزارع لعدم الشرط الثانى فيها، و إلا لكان الشخص الواحد من الإنسان أشخاصاً حقيقية لأنواع كثيرة بحسب الذات و الحقيقة.

٢ـ قوله: «و ليس فيه إلا الهيئآت التى باعتبارها صار دماً»

لا بل فيه صورة كماليّة بها صار الدمّ. و ما سواه بقيت فيه صورة العناصر و الأسطقسات أم بطلت. و ذلك لأنّ الدّموية من الحقايق الأصلية التى لها آثار مختصة و غايات ذاتية، فهي صورة كمالية كمالها فوق كمال العناصر و صورة الأسطقسات.

ذلك كالأسطقسّات و الأركان، **بل بأنّها دم. و كذا البيت المشار إليه إذا سئل أنّه ما هو؟ لايجاب بأنّه طين أو حجارة. بل بأنّه بيت. فالأعراض مغيّرة**[1] **لجواب ما هو، و الحقائق الغير البسيطة إنّما هي بحسب التركيبات.** و هو أنّها من أىّ الأشياء ركّبت سواء كانت جواهر كالجسم من الهيولى و الصورة أو أعراضاً كالحركة السريعة من الحركة و السرعة أو مختلفة[2] كالكرسى من الخشب و الهيئة، **و الأسامي**، و هو أنّ الإسم بإزاء أىّ شيء وضع كما سبق شرحه.

و البسائط لا جزء لها حتى يتغيّر فيها جواب ما هو ببعض الأجزاء. و الأنواعُ المركّبة الضابط فيها[3] **اجتماع معظم أعراض مشهورة لايلتفت إلى ما سواها، حتى يتغيّر**

١ـ قوله: «فالأعراض مغيّرة لجواب ما هو»

نعم و لكن فى الأنواع العرضية كالحلقة و الشكل و غيرهما أو فى الأصناف كالأسود و الزنجى أو فى المركّبات الصناعية كالبيت و الكرسي.

٢ـ آ: مختلطة

٣ـ قوله: «الأنواع المركّبة الضابط فيها»

الضابط فى كون المركّب من الأمور المتعدّدة نوعاً حقيقياً له حدّ واحدٌ مشتمل على جنس و فصل قريبين أن يكون لجزئه الصوري سببيّة لجزئه المادي، لأنّ المادّة ما به يكون الشيء بالقوّة، و الصورة ما به يكون الشيء بالفعل. و نسبة الأوّل إلى الثانى نسبة النقص إلى الكمال و الضعف إلى الشدّة. فالجزء الصّوري أقوى تحصّلاً من الجزء المادي كما أنّ الفصل أقوى تحصّلاً و أقلّ إبهاماً من الجنس، و الجنس أضعف تحصّلاً و أكثر إبهاماً منه. فمن شكّ فى جوهرية جزء صوري لنوع جسمانى و عرضيته و أراد أن يعلم أنّه جوهر أو عرض فله أن ينظر فى آثار وجود الصورة و كماليتها. فإن كانت آثارها الكمالية أشدّ و أكثر من آثار الجزء المادي فمعلوم من ذلك أنّ وجودها أقوى و أكمل من وجود مادّتها. فإذا كانت المادّة جوهراً فالصورة أولى بالجوهرية أى أحقّ بأن يكون وجودها وجوداً مستغنياً عن الموضوع. كيف و قد علم أنّ الصورة تمام المادّة، و المادّة نقصه. و تمامُ الشيء مشتمل على نقصه و زيادة تأكّد، فوجود الصورة فعلية المادّة و كمالها و غايتها. و لهذا يتّحد به وجود المادّة و إن تغايرتا بحسب المعنى و الماهيّة، كما هو شأن الأجزاء المحمولة

فيها جواب ما هو، كالكرسى مثلاً فإنّه خشب اجتمع فيه هيئات و أعراض خاصّة بها صارت كرسيّاً كالشكل و نحوه دون اللون و نحوه مثلاً.

و من حُجَجهم[١] أى حجج المشائين على جوهرية الصور، **أنّ هذه الصور**[١] **جزء**

حيث أنّها متّحدة وجوداً متغائرة معنى. فكلّ مركّب يكون مادّتها جوهراً و صورتها عرضاً فليس تركيبُها تركيباً طبيعيّاً فعله فاعل طبيعيّ، كالكرسي و البيت. و لو كان الكرسي و البيت صورةً طبيعيّة، لكان وجودها أقوى و أقدم من وجود الخشب و الطّين، و هذه هي القاعدة الّتي وعدنا إيرادها فعليك لضبطها.

١ ـ قوله: «و من حججهم أنّ هذه الصورة جزء الجواهر»

يبتنى [ن: مبنى] هذا الاحتجاج على أنّ كلّ موجود له حدّ نوعيّ ذو وحدة طبيعيّة، فلايجوز أن يندرج بالذّات تحت مقولتين من مقولات العشر المشهورة المتباينة، لما تقرّر عندهم أنّ الوحدة فى جميع التقسيمات معتبرة. فالمقولة الواحدة إمّا جوهر أو كمّ أو كيف أو غير ذلك. و النوع الواحد يجب أن يكون بالذات و الماهيّة إمّا تحت الجوهر أو الكمّ أو الكيف أو غير ذلك. و أمّا المركّب من مقولتين فليس بالذات لا هذه و لا تلك، بل لا وجود له غير وجود هذا النوع و ذلك النوع، إذ كلّ ما هو موجود بالذات فله وجود واحد بالذات و له تشخّص واحد و فاعل واحد و غاية واحدة و صورة واحدة. و أمّا المركّبات الصناعية فلها وجودات اعتبارية و وحدات اجتماعية و فواعل عرضيّة و غايات تصنّعيّة اتفاقيّة.

إذا تقرّر هذا فلهم أن يقولوا: لا شكّ أنّ الجسم الناري و الهوائي و الحجري و النباتي و الحيوانى و غير ذلك لكل منها حقيقة محصّلة لها وحدة طبيعية من غير تعمّل و اعتبار. و هي غير حالّة فى موضوع فيكون كلّ منها جوهراً واحداً غير بسيط الحقيقة، لكونه متقوّماً من جسمية مشتركة و من أمر يتمّ به نوعيته. فلو لميكن ذلك الأمر من مقولة الجوهر مندرجاً تحته بوجه من الوجهين اللذين ذكرناهما، بل يكون مندرجاً تحت مقولة أخرى كالكيف مثلاً، فلميكن واحداً طبيعياً له حدّ نوعيّ من جنس و فصل مأخوذين من مادّة و صورة طبيعية، و إلا فالفصل كمال الجنس؛ و الصورة تمام المادّة و فعلية قوّتها. و تمام الجوهر و فعليّتها كيف يكون عرضاً؟ ثمّ العرض كيف يحمل على الجوهر حملاً ذاتياً مناطه

الجوهر لتبدّله بتبدّلها، و جزء الجوهر جوهر.

و هذا فيه غلط. فإنّ جزء ما يحمل عليه أنّه جوهر بجهة مّا لايلزم أن يكون جوهراً. فالكرسي يحمل عليه بجهة مّا ـ و هى باعتبار المادّة ـ أنّه جوهر، و الهيئة التي بها الكرسويّة جزء الكرسي، و لايلزم أن تكون جوهراً بل الجوهر الذي هو من جميع الوجوه جوهر يكون جميع أجزائه جوهراً. فإنّ نفس كونه جوهراً من جميع الوجوه نفس كون جميع أجزائه جوهراً إن كان له جزء. و الماء و الهواء مَن الذي سلّم كونهما جواهر محضة أي من جميع الوجوه، بل من حيث جسميّتها جواهر، و خصوص المائية و الهوائية بالأعراض. فالماء جوهر مع أعراض ليس نفس الجوهر.

ثمّ قولهم: الصورة مقوّمة للجوهر فتكون جوهراً[2] باطل هذر، لاستلزامه التكرار. و إنّما حذف الخبر لظهوره. و استدلّ على التكرار بقوله: **و جوهريّة الصورة كونها لا في موضوع، و كونها لا في موضوع عدم استغناء المحلّ عنها، و عدم استغناء المحلّ عنها هو أنّها مقوّمة للمحلّ. فقولنا: "الصورة مقوّمة للجوهر، فتكون جوهراً" كأنّا قلنا: "الصورة مقوّمة للجوهر فتكون مقوّمة للجوهر".** و هو تكرار خال عن الفائدة. لكنّ هذا

الاتحاد بين الشيئين؟ و هذا ممّا لا خفاء فيه عند المتوغّلين فى الأنظار الحكمية. فمعنى قول المثبتين للصور من أنّ جزء الجوهر جوهر هو أنّ ما علم مجملاً أنّه جوهر فعلم منه لامحالة أنّ جزئه جوهر، لأنّه أقدم ذاتاً منه فيكون أقوى وجوداً. و لايتوقّف العلم بجوهرية الشيء على العلم بجوهرية جميع أجزائه تفصيلاً ليرد عليه ما أورده المصنّف.

١ـ س: الصورة

٢ـ قوله: «ثمّ قولهم الصورة مقوّمة للجوهر فيكون جوهراً»

للصورة كما مرّ تقويمان: تقويم للمادّة وجوداً و تقويم للمركّب ماهية. و لكل منهما معنى آخر. فلا تكرار إن أريد بالتقويم فى قولهم: "إنّ الصورة مقوّمة للجوهر" كونها مقوّمة لماهية المركّب الجوهري. فالأولى أن يحمل كلام المصنّف على أنّه واقع معهم على طريق الترديد و الاستفسار بأنّكم ما أردتم بقولكم: إنّ الصورة مقوّمة للجوهر؟ إن أردتم به التقويم بمعنى الجزئية فيرد عليه الإيراد الأوّل و إن أردتم به تقويمها للمحلّ فيلزم عليه الإيراد الثانى، و هو التكرار و فيه أيضاً ما فيه كما ذكره الشارح.

الاستدلال إنّما يتمّ لو سلّم أنّ معنى كون الصورة لا فى موضوع هو عدم استغناء المحلّ عنها.

فثبت بما ذكرنا أنّ الأعراض يجوز أن تُقوّم الجوهر. و الصورة لانعني بها إلا كلّ حقيقة بسيطة نوعيّة، كانت جوهريّة أو عرضيّة في هذا الكتاب. و ليس في العناصر شيء سوى الجسميّة و الهيئات لا غير.

و إذا اندفعت الصور التي أثبتوها[1] و قالوا: إنّها غير محسوسة، فبقيت الكيفيّات التي

١ـ قوله: «و إذا اندفعت الصور التى أثبتوها»

يلزم على ما ذهب إليه أن لايكون للبسائط و المركّبات كالحيوان و النبات و الجماد فى هذا العالم جوهرية غير جوهرية الامتداد الجسمانى، و هو واحد متفق فى الجميع. و يلزم عليه أن لا فرق بين أنواع الأجسام الطبيعية بحسب ذواتها المتقدّمة على عوارضها. و يلزم عليه أيضاً أن يكون مبادي هذه الآثار العظيمة و التحريكات الشاقّة و الأفاعيل الشديدة فى الأجسام الطبيعية هي هيئآت و كيفيات قائمة بها و أن يكون مصعد النّار إلى فوق و مهبط الحجر إلى تحت عرضاً محمولاً فيهما. و هذا مع قطع النظر عن المراجعة إلى البراهين مما يستبعده العقل فى أوّل النظر.

و أمّا القول بأنّ للأجسام محرّكات أخرى من غير هذا العالم كالملائكة بلسان الشرائع و الصور المفارقة عند أفلاطون و شيعته، فهو و إن كان حقّاً و صدقاً، إلا أنّ أفعالها فى الماديات يجب أن يكون بوسائط و قوى و طبايع هي المخصّصات الأُوَل لهذه الحقائق المختلفة الذوات و الآثار. و ذلك لأنّ الجسم بما هو جسم إذا كان طبيعة نوعية، و المادّة الأولى أمر واحد سيّما التى فى عالم العناصر، و نسبة المفارقات إلى جميع ذوات المقادير و الوضعيّات نسبة واحدة، فلابدّ من أمور يختلف بها القوابل و الاستعدادات. و هي لاتتحصّل إلا بمباديها لكونها من باب القوى و الإمكانات. و يلزم من هنا وجود أمور سابقة فى القوام على حصول الاستعدادات و لواحقها. فثبت أنّ فى أنواع الأجسام أموراً سابقة الوجود على وجود الأعراض و الحركات و الاستعدادات بحسب الذات و الحقيقة و إن تأخّرت عنها بحسب الأزمنة تبعاً لأعراضها التابعة للاستعدادات و الحركات.

تشتدّ و تضعف، يعنی الحرارة و البرودة و الرطوبة و اليُبوسة، لا بمعنی أنّ حرارة واحدة تشتدّ حتی تکون هی فی حال الشدّة بعينها ما کانت قبلها، إذ الزائدة بعينها لاتکون الناقصة؛ و لا بمعنی انضمام شیء إليه، لأنّه إن لميکن حرارة لاتصير به الحرارة أشدّ. و إن کان حرارةً اجتمع حرارتان فی محلّ دون مميّز، و هو محال. و إن سلّم عدم استحالته فلاتکون إحديهما قد اشتدّت. و أمّا أنّه ينضمّ إليها حرارة أخری و يتّحدان، و الشدة باتّحاد الاثنين، فليس بشیء، لأنّهما إن بقيتا أو انتفتا أو إحديهما فلا اتحاد. و إن سُلِّم فلاتکون الواحدة بعينها قد اشتدّت، بل بمعنی بطلان الأولی و حدوث حرارة أشدّ من المفارق. و هذا متّفق عليه بين الفريقين لکنّ الخلاف فی أنّ الاختلاف بين الشديد و الضعيف بالنوع أو بالعدد؟ فذهب أصحاب المعلّم الأوّل إلی الأوّل مستدلّين عليه بأنّ المميّز بينهما بعد اشتراکهما فی الحرارة إمّا عرضی

و من هاهنا يندفع شكّ مشهور يرد علی إثبات هذه الصور، و هو أنّ الهيولی أمر واحد فکيف اختصّت ذاتها بطبيعة صورة دون صورة أخری، و أنّ اختلاف الأجسام بالآثار إذا کان منشأه اختلاف الصّور فما سبب اختلاف الصور عليها بعد اتفاقها فی الجسمية؟ لأنّ مبنی هذا الشكّ علی الغفلة عن جوهرية الصور و سبقها بالذات و الحقيقة علی الجسم الذی هو بمعنی المادّة. و لو کان الجسم بهذا المعنی موضوعاً للصور مستغنی القوام عنها لکان السؤال وارداً غير مندفع، لکونه نوعاً متفق الأفراد، لکنّه مادّة لهذه الصّور متقوّم بها. و أمّا الجسم بالمعنی الجنسي المحمول علی سائر الأنواع فليس هو أمراً واحداً متفقاً فی الکلّ، لأنّه يتحصّل معانيه بفصول مأخوذة عن الصورة المنوّعة و يکون الجسمية فی کلّ منها بمعنی آخر.

و أمّا السؤال فی لميّة اختلاف تلك الصور و الفصول فی ذواتها لا من جهة تخصّص الأجسام بها، فهو کالسؤال فی أنّ کلّ حقيقة لم صارت نفسه؟!

فالجواب أنّ الوجود فی ذاته ممّا يختلف بالغنی و الحاجة و التقدّم و التأخّر و القوّة و الضعف. و هو ذو مراتب و درجات ينشأ منها اختلاف الماهيات و المعانی و الأحوال. هذا ما تيسّر لنا فی هذا المقام، و زيادة الشرح و دفع الشکوك کلها سيّما ما ورد عن المصنّف فی سائر کتبه يطلب من کتاب الأسفار الأربعة.

خارج أو فصل. و الأوّل باطل، لأنّ التغيّر فى نفس الحرارة لا فى أمر خارج عنه، فتعيّن الثانى. و إليه الإشارة بقوله:

و **أمّا من قال: إنّ الحرارة إذا اشتدّت فتغيّرها في نفسها ليس بعارض**[1] ـ و إلا لم‌يكن التغير فى نفس الحرارة، فيكون بفصل بناءً على أنّ المميّز إن لم‌يكن عرضيّاً كان ذاتيّاً ـ **فيكون بفصل أخطأ**، لبطلانه تفصيلاً و إجمالاً.

أمّا الأوّل فلعدم انحصار التميّز بين شيئين بالفصل أو الخاصّة، لجواز أن يكون بالذات حتّى يتميّزا بذواتهما، على ما قال: **فإنّ الحرارة ما تغيّرت**، لما بيّنا أنّ حرارةً واحدة بعينها لاتشتدّ، **بل محلّها** أى يتغيّر **بأشخاصها** أى بأشخاص الحرارة المتواردة عليه. و **أمّا الفارق بين أشخاصها فليس بفصل**، حتى تكون الحرارة الشديدة نوعاً و الضعيفة نوعاً آخر، **فإنّ جواب ما هو لايتغيّر فيها**[2] أى فى الأشخاص عند السؤال

١ـ قوله: «إن الحرارة إذ اشتدّت»

لا خلاف لأحد فى أنّ الاشتداد حركة فى الكيف نحو الكمال كما أنّ النموّ و الازدياد حركة فى الكمّ نحو الكمال، و بإزائهما التضعّف و التنقّص، و لا فى أنّ المتحرك فى كلّ منهما ليس نفس ذلك الكيف بل محلّه، و لا نفس ذلك الكمّ بل مادّته؛ و لا فى أنّ الحركة معناها خروج الشيء من القوّة إلى الفعل شيئاً فشيئاً، و لا فى أنّ للمتحرّك فى كلّ آن فرداً من المقولة التى وقعت فيها الحركة غير الذى كان قبله و بعده، لكن الخلاف بين المصنّف و بين أتباع المشّائين فى أنّ الاختلاف بين الشديد و الضعيف أو الكامل و الناقص، هل يجوز أن يكون بنفس الماهية المشتركة أم لا بل بأمر زائد عليها؟ فالمصنّف على أنّ كماليّة السواد الشديد بنفس السوادية المطلقة المشتركة بين الشديد و المتوسّط و الضعيف لا بأمر زائد عليها فصل أو عرضيّ. و بالجملة فعنده يكون ما به التفاوت عين ما فيه التفاوت، و عندهم ما به التفاوت غير ما فيه التفاوت، فهو إمّا فصل أو عارض للماهيّة المشتركة لا لوجودها فليكن هذا على ذكر منك.

٢ـ قوله: «فإنّ جواب ما هو لايتغير فيها»

لقائل أن يمنع هذا فإنّه إذا سئل عن مرتبةٍ شديدةٍ من السواد بما هو و أجيب عنه بمطلق السواد أو بحدّه لم‌يكن الجواب مساوياً فى المعنى للمسئول عنه.

عنها فى حالتى الاشتراك و الانفراد. و لو كان الفارق فصلاً لتغيّر الجواب. **و لا هو عارض**، و إلا لم‌يكن التغيّر فى نفس الحرارة، **بل قسم ثالث هو الكماليّة و النقص.**[1]

و ليست الكماليّة خارجة عن ذات الحرارة، إذ ليس فى الأعيان كماليّة و حرارة، بل هما طبيعة واحدة. و على هذا فيكون هذه الحرارة أشدّ من تلك الحرارة، لايكون بشىء زايد على الحرارة بل بنفس الحرارة، فإنّ الشدّة هى كماليّة فى نفس الماهيّة، و الضعف هو نقصان فيها.

١ـ قوله (ره): «بل هو قسم ثالث هو الكماليّة و النقص»

احتجّ أتباع المشّائين على ثبوت مذهبهم بأنّ سواداً مّا مثلاً إذا كان أشدّ من سواد آخر، فهو إمّا بعارض أو بذاتي. لا سبيل إلى الأوّل و إلا فلم‌يكن التفاوت فى السواد بل فى أمر آخر و هو خلاف المفروض فتعيّن الثانى، فيكون الاختلاف بين مراتب السوادات بفصول.

و المصنّف ناقضهم بوجهين: الأوّل المنع من كون المميّز بين شيئين بعد اتفاقهما فى ذاتي منحصراً فى فصل أو عارض، بل هاهنا قسم ثالث هو التفاوت بالكمالية و النقص فى نفس المعنى المشتركة فيه. و أنت تعلم أنّ نفس المعنى و المفهوم ممّا لا اختلاف فيه. و الماهيات بما هي معانى لا كمالية فيها و لا نقصان مجرّدة عن الحصولات، إنّما الوجود يشتدّ و يكمل و يضعف و ينقص. و هذا أيضاً منشأه الاشتباه بين الماهية و الوجود. و المصنّف لمّا أنكر عينيّة الوجود انحصرت الكمالات و النقائص فى الموجودات عنده فى نفس المفهومات منها. و الثانى النقض بالمقدار الزائد، فإنّ فضيلته و كماليّته على المقدار الناقص لايمكن أن يكون بأمر عارض للمقدار و لا بفصل، لأنّ الخطّ الطويل و القصير حقيقة واحدة عندهم.

أقول: كما أنّ الوجود ليس من عوارض الأشياء بحسب الواقع بل فى ملاحظة العقل، كذلك الفصول و ما يجرى مجراها بالقياس إلى المعنى الجنسي أو النوعي. فقول المصنّف كما فى المطارحات: "إنّ أحد المقدارين ما زاد على الآخر إلا بما ساواه فى الحقيقة المقداريّة" كلام حقّ لكن بمعنى أنّ كمالية وجود المقدار كأصل وجوده هو نفس ماهيّة المقدار بناءً على أنّ الوجود و الماهية فى كلّ شيء أمر واحد فى العين. و قد مرّ أن الوجود ممّا يختلف كمالاً و نقصاً، و هو أيضاً يشتدّ و يضعف فى ما يقع فيه الحركة.

و أمّا الثانى فلأنّه لو صحّ ما ذكروه من الانحصار، لزم أن يكون الاختلاف بين المقدار الكبير و الصغير نوعيّاً، لأنّ الكبير لم‌يزد على الصغير بعرضى بل بشىء مقدارى هو كمّ فى نفسه. و عندكم إنّ الاختلاف إذا لم‌يكن بعرضى كان بفصل، فيكون الكبير و الصغير نوعين. و هو يخالف قواعدكم و الحقّ أيضاً، لأنّه مازاد أحدهما على الآخر إلا بما ساواه فى الحقيقة المقداريّة. و فى خصوص المقدار أيضاً إن اتّفق ـ كما فى التضعيف ـ فما زاد إلا بمثل ما ساوى، فكيف يكون قدر منه مقداراً و قدر آخر منه ليس بمقدار؟

قال المشّاؤون: هذا القسم الثالث لايتصوّر وجوده، لأنّ ذات الشىء إن كانت الزائدة فلاتكون الناقصة و المتوسّطة نفس ذاته، لأنّهما ليستا نفس الزائدة، بل تكونان نوعين آخرين. و كذا إن كانت ذات الشىء الناقصة أو المتوسطة. و هذا فى الذات الواحدة الشخصيّة صحيح دون النوع الكلّى العقلى، لأنّ ذات الحرارة إذا كانت هذه الحرارة فلاتكون تلك حرارةً، بخلاف ما إذا كانت ذات الحرارة ماهيّتها، فإنّ هذه و تلك و غيرهما تكون حرارات.

و لمّا كان هذا الدخل منقدحاً فى القسم الثالث أجاب عن الدخل المقدّر بما قلنا، و إليه الإشارة بقوله: و **الماهيّة العقليّة** كالحرارة مثلاً، **تعمّ ذوات أشخاصها التامّة و الناقصة** و المتوسّطة كالزائدة و الناقصة و المتوسطة، و لاتكون نفس شىء منها، إذ لايشترط النوع فى حقيقة شىء من الثلاثة، كما لايشترط فى الأنواع الطبيعيّة[1] طبيعة النوع المطلقة بما يختصّ به كلّ واحد واحد. فإنّ الإنسانيّة ليست بنفس زيد و عمرو و لا الذكر و الأنثى، بل المعنى الذى يعمّ الكلّ و الكمال و النقصان المطلق. و إن أخذ فى الأذهان اعتباراً خارجياً، فإذا أضيف إلى السواد أو المقدار مثلاً يكون نفس السواديّة و المقدارية لا بخارج. و كيف يتأتّى أن يكون فصل الشىء المميّز له عمّا عداه هو بعينه طبيعة الجنس أو المقوّم لها؟

و يجب أن يتحقّق هذه النكتة لتعرف مقاصد صاحب الكتاب و يسهل عليك

١ـ آ: + أى

معرفة كلامه في هذا الباب. و الخطأ هاهنا إنّما كان باعتبار أخذهم الجزئي ـ و هو الذات الشخصيّة ـ مكان الكلّي، و هو الماهية العقليّة.

على أنّ من التغيّر ما يؤدّي إلى تبدّل الماهيّة، إذ لا مانع عن أن يكون تبدّل السلوك الذي هو بحسب الاشتداد و الضعف يتأدّى إلى واسطة تخالف الطرفين في الحقيقة كالحمرة بين السواد و البياض، فإنّ الفطرة السليمة تحكم بأنّها ليست بسواد ضعيف و لا بياض كذلك، بل لكلّ منهما بحسب الشدّة و الضعف مراتب منحصرة من أوّل الشروع فيه و آخره. و إذا خرج عنها خرج عن السواد و البياض الشديد و الضعيف، و وقع في نوع آخر كالحمرة.

و تقدير الكلام: أنّ الماهية العقليّة إنّما تعمّ ذوات أشخاصها التامّة و الناقصة لو لم‌تتبدّل ماهيّة الأشخاص بالسلوك المذكور. أمّا إذا تبدّلت ـ بناءً على أنّ من التغيّر ما يؤدّى إلى تبدّل الماهيّة ـ فلاتعمّها، كما لايعمّ البياض و السواد الحمرة و الصفرة و غيرهما من المتوسطات بينهما.

و اعلم أنّه قد جرت عادة الحكماء عند ذكر المقولات أن يذكروا ما لايقبل منها الشدة و الضعف. و هو في المشهور: الجوهر و الكمّ و بعض الكيف، و هو المختصّ بالكميّات كالاستقامة و الاستدارة و ما يقبل، و هو الباقي. و عند صاحب الكتاب: إنّ جميع المقولات قابلة لهما، و إنّ ما بيّنوا به من عدم قبول المذكورات لهما من التحكّمات الإرادية و الاصطلاحات العرفية. و إليه الإشارة بقوله:

و كلام المشّائين في الأشدّ و الأضعف مبنيّ على التحكّم، فإنّ عندهم لايكون حيوان أشدّ حيوانيّة من غيره،[1] إمّا لأنّ العرف لايطلق الأشدّ على الجواهر. و ليس بشيء،

١ـ قوله: «لايكون حيوان أشدّ حيوانيةً من غيره»

و اعلم أنّ الخلاف بين المصنّف و أتباع المشّائين في أربع مقامات كما هو المشهور:

الأوّل في تجويز كون الذاتي بالقياس إلى أفراده متفاوتاً بكلّ نحو من أنحاء التشكيك سواءاً كان بالأولوية و عدمها أو بالتقدّم و التأخّر أو بالكمال و النقص الجامع للشدّة و

الضعف فى الكيف و الزيادة و النقصان فى الكمّ. و منهم من ادّعى نفى التشكيك بالأوّلين عن الذاتيات بداهةً و ادعى أيضاً اتفاق جميع العقلاء فى نفيهما.

و هذا باطل لما سيظهر من كلام المصنّف فى الأنوار و أنّ بعضها علّة لبعض مع اتفاقها فى الماهية النوعية عنده.

الثانى إنّ الأشدّ و الأضعف مختلفان نوعاً عندهم. و الاختلاف بين السوادات و الحرارات بفصول مقوّمة للأنواع. و هما متفقان نوعاً عنده. و الاختلاف بنفس الماهية السواديّة المتفاوتة كمالاً و نقصاً.

و الثالث إنّ الاشتداد الكيفي و الازدياد الكمّي و مقابليهما هما ضرب واحد من التشكيك أم ضربان مختلفان؟

و الرابع إنّ الاختلاف بالشدّة و الضعف و الكمال و النقص كما يتحقّق فى مقولة الكيف و الكمّ هل يتحقّق فى غيرهما أيضاً مثل الجوهر حتّى يكون حيوان أشدّ فى حيوانيته من حيوان آخر أم لا؟

و أقول: أمّا المقام الأوّل فإنّك إذا تأملت فى حقيقة الوجود و أنّها حقيقة نوعية بذاتها بسيطة لا جنس لها و لا فصل، و هي فى جميع الأشياء بمعنى واحد، لأنّها عبارة عما به يتحصّل و يوجد كلّ معنى و كلّ ماهية، و هو مع وحدتها متفاوتة الحصول بأنحاء التشكيك فى ذاتها بذاتها؛ و الحصول نفس الوجود، و ليست أفرادها الذاتية متخالفة المعنى بل متخالفة الهويّات فى التقدّم و التأخّر و الكمال و النقص و الغنى و الحاجة. و مما ينبّه على جواز أن يكون حقيقة واحدة متفاوتة الهويّات بذاتها أنّ لأجزاء الزمان هوية واحدة بسيطة متفاوتة فى التقدّمات و التأخّرات لا بأمور زائدة على ذات الزمان، و كذلك الامتداد الجسمانى فى تفاوت أطرافه بحسب وضعه المقداري و عدم اجتماعه فى الوجود، فإنّ وجود المتّصل ضرب من الوجود الضعيف الذى يشوبه القصور، لأنّه بذاته يقتضى الافتراق الوضعي و عدم الاجتماع؛ و كذا التفاوت [ن: المتفاوت] فى الحدود المقداريّة إنّما هو بنفس الهويّة المقداريّة لا بأمر زائدٍ على وجود المقدار.

و أمّا المقام الثانى فالفرق بين الأشدّ و الأضعف و الأزيد و الأنقص بأنّ أحدهما تفاوت بالفصول، و الآخر تفاوت فى العوارض، لايخلو من إشكالٍ. و كلّ ما قيل أو يقال فى أنّ

الأشدّ و الأضعف متفاوتان نوعاً يمكن القول بمثله فى الأزيد و الأنقص سيما فى العدد. و الحقّ عندنا أنّ اختلاف الماهيات نوعاً تابع لاختلاف الوجودات كمالاً و نقصاً و تقدّماً و تأخّراً. و لا شكّ فى أنّ وجود السواد الشديد غير وجود السواد الضعيف و كذلك وجود الخطّ الطويل مخالف لوجود الخطّ القصير لا غيره بالعدد فقط و بعوارض من المكان و الزمان و المادّة و غيرها. و لهذا يكون لكل مرتبة الشدّة و الضعف من الطول و القصر أفراد كثيرة متخالفة فى الأمور المذكورة. فالتخالف بينهما تخالف نوعي، و التفاوت فى الطويل و القصير من الخطّ و الزائد و الناقص من العدد كالتخالف فى الشديد و الضعيف من الكيف كالسواد.

و أمّا ما ذكره المصنّف فى المطارحات إيراداً على أتباع المشّائين حيث حكموا بأنّ الامتياز بين السوادين الأشدّ و الأضعف بفصل، بأنّ المميّز بين السوادين لو كان فصلاً و اشترك الاثنان فى السواديّة فالفصل الذى يميّز أحدهما عن الآخر ليس بمقوّم لحقيقة السواد و إلا كان متفقا فى السوادين بل هو مقسّم له، و الفصل المقسّم عرضى لطبيعة الجنس و معناه، فصار حال الفصل كحال العرض الآخر؛ فإنّه من جملة العرضيات فيكون الاشتداد فى ماوراء السواد و قد فرض فى السواد، و هذا محال. فإيراده غير وارد، لأنّه مغالطة مبناها على أخذ عارض الماهية بحسب الاعتبار التحليلى مكان عارض الوجود؛ فإنّ الفصل ليس فى الأعيان غير الجنس. و أمّا عند التركيب بينهما فى الملاحظة فالعقل يحكم بأنّ الجنس من لوازم الفصل، و الفصل تمامه بحسب المعنى و الوجود. ففصل السواد سواد أيضاً بحسب الواقع. و الفصول البسيطة لا ماهية لها. و مباديها هي الوجودات عندنا. و وجود السواد ليس غير السواد فى الأعيان كما مرّ مراراً. و كذا الحكم فى الأطول و الأقصر و الأزيد و الأنقص فى أنّهما يرجعان إلى نحوين من الوجود.

و أمّا الذى اشتهر من أتباع المشّائين من أنّ التفاوت بالأشدّية و الأضعفية و كذا الزيادة و النقصان ليس بنفس الطبيعة المشتركة بل بأمور زائدة عليها داخلة فى حقايق أفرادها فلايبعد أن يكون مرادهم ما ذكرناه. و كذا ما اشتهر منهم أنّ الذاتيات غير مختلفة فى أفرادها فالمراد أنّ نفس المعنى الذاتي لايكون متفاوتاً، بل التفاوت فى أنحاء حصولاتها و وجوداتها. و هذا هو الذي راموه بقولهم كما ذكره الشيخ فى قاطيغورياس من الشفاء: إن

كان ذات الشيء هي الزائدة فالناقص و المتوسّط ليسا نفس الزائد، فليس بذات الشيء. و كذا إن كانت ذات الشيء المتوسّط أو الناقص. (لاحظ منطق الشفاء، المدخل ٨٠)

و أمّا المقام الثالث فالنزاع فى أنّ التفاوت فى الأزيد و الأنقص هو نوع من التشكيك غير ما يكون بالأشدّ و الأضعف أم لا، ممّا يشبه أن يكون قليل الجدوى أو يكون مرجعه إلى الاختلاف فى إطلاق أهل اللسان حيث لايقولون إنّ خطّ كذا أشدّ من خطّ كذا أو سطح كذا أشدّ من سطح كذا أو عدد كذا أشدّ من عدد كذا، مع أنّهم يقولون خطّ كذا أطول و سطح كذا أبسط و عدد كذا أكثر كما يقال: لون كذا أشدّ سواداً. و الطول نفس الخطّ و البسيط نفس السطح و الكثرة هي العدد نفسه.

و أمّا المقام الرابع فالمصنّف على أنّ بعض الجواهر أقدم و أشدّ من جوهر آخر كجواهر العالم الأعلى، فإنّها أقدم من جواهر هذا العالم و أنّ هذه الجسمانيات كظلال تابعة فى ماهياتها الجوهرية لتلك. و هي أيضاً أشدّ و أقوم فى باب الجوهريّة من هذه. و عند أتباع المشّائين إنّ هذا التفاوت بين الجواهر إنّما هو فى وجوداتها التى هي كلّها غنية عن الموضوع مع ما لها من التفاوت فى قوامها بنفسه و عدم افتقارها إلى الموضوعات، لا فى أنّ لها ماهية حقّها فى الوجود أن لايكون وجودُها فى موضوعٍ، إذ لا تفاوت بينها فى هذا المفهوم المشترك.

و اعلم أنّ جوهراً إذا تقدّم على جوهر آخر بأيّ نحو من التقدّم سواءً كان فاعلاً أو غايةً كالعقل أو صورة كالنفس و الطبيعة أو مادّة كالجسم و الهيولى أو معدّاً كالأب فى الإنسان مثلاً فما لم‌يكن للمتقدّم خصوصية فى الجوهرية لم‌يكن تلك الخصوصية فى المتأخّر لم‌يستحقّ لأن يكون متقدّماً بمحض الجوهرية المطلقة عليه سواء كانت الخصوصية ذاتياً كما فى العلل الأربع، أو عرضية كما فى المتقدّم بالزمان كالأب. فبالحقيقة منشأ التقدّم و العليّة فى كلّ متقدّم و التأخّر و المعلولية فى كلّ متأخّر هي نفس تلك الخصوصيات لا الماهية المشتركة فى الجواهر، و إلا لكان جوهر علّة لكل جوهر، و يكون متقدّماً على نفسها. و مناط الخصوصية و الفرديّة هو الوجود لا غير.

و هذا أيضاً نشأ من النزاع فى أنّ المتحقّق فى الأعيان هو وجود الجواهر بناء على عينيّة الوجود أم ماهياتها بناء على انتزاعيّتها. و ذهب المصنّف إلى أنّ حيواناً أشدّ فى الحيوانية

لأنّ الحقائق لاتبتنى على الإطلاقات العرفيّة. و هو مغالطة لفظية، فإنّهم لمّا وجدوا أنّه لايجوز أن يقال مثلاً: خطّ كذا أشدّ خطيّة من خطّ كذا من حيث اللغة، حكموا بعدم قبول الخطّ للشدّة و الضعف من حيث المعنى الذى هو تماميّة الذات تعويلاً منهم على أنّ هذا اللفظ لايطلق عرفاً، فلايكون معناه حاصلاً فى نفس الأمر.

و هو قياس فاسد، فإنّه و إن لميطلق أنّه أشدّ خطيّة فى العرف، فإنّه يُطلق فى العرف أنّ خطّ كذا أشدّ طولاً من خطّ كذا. و مفهوم الطول هو مفهوم الخطّ. فالشدّة فى الطول هى الشدّة فى الخطّ، و كذا الشدّة فى الحسّ و الحركة هى الشدّة فى الحيوانيّة.

فقد تبيّن أنّهم ناقضوا أنفسهم فى المعنى و إن لميصرّحوا به فى اللفظ، لأنّ معنى الشدّة موجودة فى الجوهر و الكمّ، سواء أطلق الأشدّ عليهما أم لا.

لكن لمّا تكلّم من قبل أنّ الخطّ يقبل الأشدّية و الأضعفية باعتبار الكمال و النقص لميتعرّض هاهنا لقبول الكم ذلك اعتماداً على ما سبق، و تعرّض لكون الجوهر قابلاً لها بقوله:

و **قد حدّوا الحيوان**،[1] و الواو فيه للحال، فكأنّه قال: عندهم لايكون حيوان أشدّ،

من حيوان آخر و كذا إنسان أشدّ و أكمل من إنسان آخر فى باب الإنسانيّة. و عند المشّائين ليس كذلك بل إنّما التفاوت بين الحيوانين فى وجودهما لا فى مفهوم الحيوانية، و التفاوت بين الإنسانين فى الوجود الذي يليق بالإنسان و يخصّه لا فى معنى الإنسانيّة.

١ـ قوله (ره): «و قد حدّوا الحيوان»

زعمت الحكماء المشاؤون أنّ تفاوت الحيوانات فى التمامية و النقصان راجعة إلى فصولها المقسّمة لجنسها، و لا تفاوت فيها بحسب أصل المعنى الجنسي أعنى مفهوم الحيوانيّة المطلقة. و هو مفهوم جوهرٍ ذو بُعد ذو نموّ ذو إدراك و حركة. فالحيوان الذي له حواس أكثر أو حركاته أسرع أو أبطأ أو له إدراك كلي فمنشأ ذلك أنّ نفسه أقوى فى باب الوجود الذي يخصّ بالحيوان من نفس حيوان آخر يكون حواسّه أقلّ و أضعف و حركاته أبطأ. و لا تفاوت بينهما فى مفهوم الحيوان بل فى أمر زائد عليها زيادة الوجود على الماهية كمبادي الفصول. و بالجملة فكلّ ما وجوده أقوى فآثار الجنس و النوع فيه أكثر و أشدّ. و كذا آثار

و الحال أنّهم قد حدّوا الحيوان بما يلزم منه أن يكون حيوان أشدّ، لأنّهم حدّوه بأنّه **جسم ذو نفس حسّاس متحرّك بالإرادة.**

جنس الجنس، مثلاً ماهية الجوهر لها نحو من الوجود تمتاز عن وجود العرض بذاته، و لماهية الجوهر درجات متفاوتة لا فى نفس الماهيّة و المعنى بل فى شدة الوجود و ضعفه و تقدّمه و تأخّره. و أضعف الجواهر وجوداً و آخرها فى الترتيب العلّي و المعلولى هي الهيولى الأولى التي وجودها عين القوّة، فيحتاج إلى محصّل. و أوّل ما يتحصّل به هو وجود الجوهر الامتدادي. و هو مبدأ فصل الجوهر الجنسي و صورة الجوهر المادي فيقوّم منهما طبيعة الجسم بما هو جسم. و هي أيضاً طبيعة ناقصة الوجود مفتقرة إلى استكمالات وجوديّة متفاوتة فى درجات الكمالات الجسمانية و أنحاء الحصولات الامتداديّة. فما له صورة حافظة لتركيب أجزائه و أبعاده صانية له عن التلاشي و الاضمحلال سريعاً، فهو أكمل و أتمّ فى الجسمية ممّا ليس له ذلك لسرعة تلاشيه و عدمه. فالقوّة الجماديّة مبدأ كمالية لمطلق الجسميّة. ثمّ هذا النوع الإضافى للجسم جنس طبيعى للأجسام المعدنية و غيرها. و أشرف أنواعها الإضافية ما يكون صورته التي يحصل بها نوعية أتمّ وجوداً و مبدئيةً للآثار المختصة بهذا الجنس. و هو قوّة يحفظ التركيب و يزيد مع ذلك فى الأقطار و يتغذّى و يولد. فلهذا النوع أعنى الجسم النامي كماليّة ليست فى ما سواه من الأجسام المعدنية. و هو أيضاً لقصوره عن فضيلة الوجود الأتمّ الأقوى طبيعتُه ناقصة جنسية و إن كان نوعاً محصّلاً بالقياس إلى ما قبله فيحتاج إلى تمام و كمال.

و أكمل أفراده المحصّلة نوعاً هو نوع الحيوان لاشتماله على صورة و قوّة ينشأ منها ما ينشأ من النباتات كلّها مع زيادة الحسّ و الحركة. و زيادة قوّة الحسّ و الحركة كمالية لقوّة النموّ و التغذية و التوليد. و كلّ نوع من الحيوان وجوده أقوى فإدراكه أتمّ و حركته أشدّ و هكذا حتى بلغت شدّة الوجود الحيوانى إلى درجة يقع بها الإحاطة بالمعلومات و المفارقات عن الجسمانيّات، فيكون إدراكه محض التعقّل و الشهود و حركته عين العروج إلى المنزل الأقصى. و هذه الآثار كلّها من آثار أطوار الوجودات التي هي مبادي الفصول الذاتية المترتّبة فى الترقّي من أدنى المنازل إلى أعلاها فى سلسلة المعدّات زماناً كما هي مترتّبة فى التنزّل من أعلاها إلى أدناها فى سلسلة العلل ذاتاً.

ثمّ الذي نفسه أقوى على التحريك و حواسّه أكثر لا شكّ أنّ الحسّاسيّة و المتحرّكيّة فيه أتمّ، فيكون حيوانيّة الإنسان مثلاً أشدّ[1] من حيوانيّة من قلّت حواسّه و ضعف

١ـ قوله: «فيكون حيوانية الإنسان أشدّ»

هذا كلام صادق إلا أنّ هذه الفضيلة فضيلة زائدة على فضيلة الحيوان بما هو حيوان ناشئة من مبدأ نوع الإنسان أعني نفسه و فصله الاشتقاقي، لكونه أقوي وجوداً من نفوس سائر الحيوانات سيّما نفس البعوضة، لما ذكرنا أنّ تفاوت الحيوانات فى خواصّ الحيوانية و آثارها لتفاوت نفوسها فى الكمال الوجودي و نقصه.

و أمّا الذي ذكره سيّدنا و أستادنا (دام ظلّه) فى دفع كلام المصنّف حيث قال فى كتابه المسمّى بالتقديسات(١٤٠): «إنّه ليس فصل الحيوان هو الحسّاس و التحرّك بالفعل، بل هما من الأفعال و الخواص العارضة، و إنّما الفصل مبدأ القوّة على ذلك. و هو ممّا لا تفاوت فيه إلا حسبما ابتيسر له من الآلات. و كذلك ليس إذا كان بعض الناس أفهم و بعضهم أبلد فقد قبلت القوّة النطقية زيادة و نقصاً، و لكن يختلف ذلك لاختلاف يعرض لها تارة من عوز الآلات القلبيّة و الدّماغيّة و تارةً من معاشرتها و عصيانها. و طباع القوّة النطقية ثابت على حالها كالنار يختلف أفعالها بحسب اختلاف المنفعلات و المادّة التى يفعل بها فيها»؛

فأقول: فيه نظر، إذ كما أنّ اختلاف الأفعال و الآثار الذاتية لأنواع الحيوانات إنّما هو من اختلاف طبايعها و أنواعها فكذلك اختلاف أفعالها الحيوانية من الحسّ و الحركة و آثارها الذاتيّة شدة و ضعفاً و زيادة و نقصاناً منشأه اختلاف نفوسها و مبادي افعالها قوّة و ضعفاً. و الذي ذكره من عوز الآلات و نقصها [خ ل: تعصّيها] فهى إنّما يصح فى تفاوت أفعال الشخص و اختلاف أحواله و لايجري ذلك فى النوع، لأنّ الأنواع غير ممنوعة عن كمالاتها و خواصها إلا فى أشخاص نادرة و فى أوقات يسيرة، كما بُرهن عليه فى الحكمة الإلهية. فالحيوان الذى حواسه قليلة و حركته ضعيفة فى جميع أفراده فنفسه التى هي مبدأ نوعيّته ضعيفة الوجود لا محالة. و ليست نفوس الحيوانات فى درجة واحدة من القوّة الحيوانية، و لا أيضاً أفراد النفوس الإنسانيّة متساوية القوّة فى أصل الفطرة كما هو التحقيق عندنا. و كيف يكون نفس محمّد (صلى الله عليه و آله) مماثلة لنفس أبي‌جهل فى التجوهر الوجودي بل هي متساوية فى مفهوم الإنسانيّة متماثلة فى معنى البشرية، كما قال تعالى فى

تحرّكه كالبعوضة مثلاً. **فبمجرّد أن لايطلق في العرف أنّ هذا أتمّ حيوانيّة من ذلك، لايُنكر أنّه أتمّ منه.**

و قولهم إنّه لايقال: إنّ هذا أشدّ مائيّة من ذلك ونحوها أى و نحو المائية من العناصر كالأشدّ ناريّة و هوائية و أرضيّة، **فإنّه لايقال أيضاً. كلّه بناء على التجوّزات العرفية. فإذا منعوا و طولبوا بلمّيّته،** و فى نسخة: بعلّة دعاويهم، و فى نسخة: دعواهم، **يتبيّن وهن الكلام،** كما تبيّن من نقض شبههم و حلّ مغالطتهم و بيان تناقضهم. و فى نسخة: فإذا منعوا و طولبوا بلميّة دعاويهم رجعوا من هذا الكلام.[1] و هو أنّ الجواهر

حقّ أفضل البشر (عليه و آله السلام): «قل إنّما أنا بشر مثلكم يوحى إلىّ». فالمماثلة فى مفهوم البشرية بين النفوس لاينافى كون بعضها واقعةً فى مقام الوحى و منزل التقديس، لقوّة وجودها الكمالى و فعلية جوهرها العقلي كما سيتّضح لك فى باب النبوّات إن شاء الله تعالى.

١ـ قوله (ره): «رجعوا عن هذا الكلام»

فسّره الشارح بأنّ الجوهر لايقبل الاشتداد و التضعّف. و اعلم أنّ هاهنا مقاماً آخر غير المقامات المذكورة و هو أنّ الجوهر هل يقبل الاشتداد و التضعّف أعنى الحركة فى الجوهرية الذاتية أم لا؟ و هذا المعنى غير كون الجواهر بعضها أشدّ و بعضها أضعف بأحد المعنيين المذكورين و أنّ الذى ذكروه أنّ الاشتداد و الضعف إنّما يكونان بين الضدّين، و الجوهر لا ضدّ له، إنّما يدلّ على نفي الاشتداد بمعنى الحركة فى الشدّة عن الجوهر دلالة أظهر منه على دلالته على نفي الأشدّ و الأضعف مطلقاً عنه، إذ من عادتهم أن يقولوا كلّ ما له سلوك فى الاشتداد فلابدّ أن ينتقل من ضدّ إلى ضدّ آخر؛ و الجوهر لا ضدّ له فلا اشتداد فيه. و لعلّ المصنّف ما كان يخالفهم فى هذا الرأي أعنى نفي الحركة فى الجوهر و ما رأينا فى شيء من كتبه و رسائله التى وصل إلينا أنّه جوّز حركة الجوهر فى جوهريته بل هذا يخالف كثيراً من أصوله و معتقداته من إبطال الهيولى و نفى الصورة النوعية و إنكار عينيّة الوجود و ردّ القول باتحاد العقل و المعقول و غير ذلك.

و الذى استخرجنا بقوّة مستفادة من الملكوت الأعلى لا بمطالعة موروثات الحكماء أنّ الحركة واقعة فى الجوهر و أنّ طبايع الأجسام النوعيّة دائمة التجدّد و التبدّل فى ذاتها و أنّ

لاتقبل الاشتداد و الضعف، لضعف دليلهم، مثل أنّها إنّما لاتقبلهما لأنّهما إنّما يكونان بين الضدين كالسواد و البياض و الحرارة و البرودة، و الجوهر لا ضدّ له.

لأنّا لانسلّم أنّ الأتمّ و الأنقص إنّما يكونان بين الضدّين. كيف و هم يسلّمون أنّ الوجود الواجبي و العِلّى أتمّ من الوجود الإمكانى و المعلولى و أشدّ، مع أنّهما ليسا بضدين لما يقابلهما، إذ لا تعاقب على موضوع واحد، إذ لا موضوع للوجود الواجبي؛ لأنّه ليس زائداً على ماهيّته، و موضوع الوجود العلّى غير موضوع الوجود المعلولى.

و مثل قولهم: إنّ حدّ الجوهريّة و الحيوانيّة و الخطيّة يعمّ الجواهر و الحيوانات و الخطوط، فلاتكون خطيّة الخطّ الطويل مثلاً أشدّ من خطيّة القصير. و قس الجوهريّة و الحيوانيّة عليه.

و الجواب أنّه لو دلّ على أنّ الجوهر و الكمّ لايقبل الشدّة و الضعف، لدلّ أيضاً على أنّ الكيف لايقبلهما، فإنّه كما أنّ الطويل و القصير حدّ الخطيّة فيهما واحد، فكذلك الشديد و الضعيف من البياض حدّ البياضيّة فيهما واحد. و كما لم‌يدلّ ذلك فى الكيف على عدم قبوله الشدّة و الضعف باعتراف هذا القائل، فكذلك لايدلّ على عدم قبول الجوهر و الكمّ لهما.

و مثل أنّ الشدّة إنّما تطلق على زيادة فى الماهيّة لها حدّ تقف عنده كالبياض و السواد، لا على زيادة فى الماهيّة لاتقف عند حدّ لايمكن الزيادة عليه كالطول، فإنّه لاينتهى إلى حدّ لايمكن تصوّر ما هو أطول منه.

و الجواب أنّا لانسلّم أنّ الكيفيات تنتهى فى الشدّة إلى ما لايمكن الزيادة عليه فى

لجوهر النفس الإنسانيّة انتقالات و تطوّرات فى ذاتها من أدنى منازل الجوهرية كالنطفة و العلقة إلى أعلاها كالروح و العقل. و لنا فى ذلك براهين كثيرة. و الذى وجد فى كتب الحكماء كالشفاء و النجاة و غيرهما فى نفى الحركة فى مقولة الجوهر مقدوح بوجوه من القدح مذكورة فى كتبنا العقلية كالشواهد الربوبية و الأسفار الأربعة و المبدأ و المعاد و غيرها.

نفس الأمر و إن كان ما فى الوجود كذلك من غير فرق. و لأنّه لو صحّ ما ذكروه لوجب قبول الجوهر للشدّة، لأنّ الزيادة فى الجوهريّة تنتهى إلى حدّ لايمكن الزّيادة عليه، كما فى جوهريّة المعلول الأوّل.

و نحن سنذكر في ما بعد ما يتخصّص به كلّ واحد من العناصر من الهيئآت أى من الأعراض على ما هو رأى الأقدمين، **و أن ليس فيها** أى فى العناصر، **إلا ما يُحَسُّ** أى من الكيفيات و نحوها. **و المشّاؤون أثبتوا في الأشياء المتشخّصة أموراً لاتُحسّ و لاتُعقل بخصوصها،** كالصور الجسميّة و النوعيّة فى العناصر المحسوسة، **حتى تصير الحقائق ـ بعد أن عُلِمت ـ مجهولة،** لأنّ أكثر الأشياء مجهولة عن المشّائين، لاتُعلَم إلا بعد الاستكمال و المفارقة. **و الحقّ مع الأقدمين في هذه المسألة،** لما مرّ من الأدلّة.

قاعدة

[في إبطال الجوهر الفرد]

و من الغلط الواقع بسبب أخذ ما بالقوّة مكان ما بالفعل قول القائل، و هم قوم من القدماء و جمهور المتكلّمين فى إثبات الجزء الذى لايتجزّى المسمّى بالجوهر الفرد: **الجسم ينقسم إلى ما لاينقسم في الوهم و العقل.** و الفائدة فى إيراد العقل أنّ الوهم ربما يقفُ إمّا لأنّه لايقدر على استحضار ما يقسمه لصغره، أو لأنّه لايقدر على الإحاطة بما لايتناهى بخلاف العقل، فإنّه لايقف، لتعلّق الفرض العقلى بالكليّات المشتملة على الصغير و الكبير و المتناهى و غير المتناهى؛ **بناء على أنّه لو انقسم إلى غير النهاية لكان الجسم و جزء منه** كجبل و حصاة مثلاً، **متساويين في المقدار، لتساويهما في قبول القسمة إلى غير النهاية،** و استلزامه تساويهما فى المقدار لاستحالة أن يكون ما لايتناهى أزيد ممّا لايتناهى، فإنّ ما نقص عمّا هو غير متناه فلابدّ و أن يكون ذلك لوجود شيء فى الزائد ليس فى الناقص ما هو فى مقابله إذا قوبل كلّ جزء من هذا بجزء من ذاك. و لايُتصوّر ذلك إلا أن يكون الناقص متناهياً و فُرِض غير متناهٍ، هذا خلف.

و إذا لم‌تتفاوت أجزاؤهما لم‌يتفاوت مقدارُهما بالضرورة، لأنّ تفاوت المقدار

بحَسب تفاوت الأجزاء، لكن مساواة الجزء المقدارى للشىء لكلّه فى خصوص المقدار محال. و إليه الإشارة بقوله: **و مساواة الجزء لكلّه محالٌ.**

و الجواب أنّ لانهاية إمكان القسمة خاصّة للأجسام كلّها. و كما لايلزم من اشتراك الكلّ و الجزء فى الجسميّة اشتراكهما فى خصوص المقدار، كذلك لايلزم من اشتراكهما فى خاصّة الجسم ـ و هى لانهايةُ إمكان القسمة ـ اشتراكُهما فى خصوص المقدار. سلّمنا أنّ الشيئين إذا اشتركا فى عدم التناهى اشتركا فى عدم التفاوت، و لكن لا مطلقاً بل فى ما يكون أعدادُهما الغير المتناهية حاصلةً بالفعل. أمّا إذا كانت بالقوّة فلا، كيف و الوجود يكذّبه. ألاترى أنّ الألوف المتضاعفة إلى غير النهاية بالقوّة و الإمكان فيها من المئآت الغير المتناهية بالقوّة عشرة أمثالها، و من العشرات مأة أمثالها، مع أنّ عدد كلّ عقد من الثلاثة غير متناه بالقوّة بمعنى أنّا إلى أىّ حدّ انتهينا فى العدد أمكن الزيادة عليه، لكن لمّا لم‌تكن هذه الألوف الغير المتناهية حاصلة بالفعل لم‌يلزم من الاشتراك فى اللانهاية، التساوى فى الأعداد المقتضى لتساوى مقدارَى الجزء و الكلّ. و إليه أشار بقوله:

و لم‌يعلم هؤلاء أنّ القسمة غير موجودة بالفعل بل بالقوّة. و ليس لها أى للقسمة، **أعداد حاصلة** أى بالفعل، **حتى يقال: إنّه يساوي شيئاً أو يتفاوت.**

ثمّ ليس من شرط ما لايتناهى أنّه لايتفاوت لاسيّما إذا كان بالقوّة. فإنّ الألوف في العقل ممكنة إلى غير النهاية بالمعنى المذكور، **و هي تشتمل على مئآت أعدادُها أكثرُ من أعداد الألوف،** و ذلك بعشر مرّات **و لايُخلّ ذلك** أى التفاوت بالقلّة و الكثرة، **بكونهما غير متناهيين. و استحالة الجزء الذي لايتجزّى في العقل و الوهم للجسم ظاهر، فإنّ هذا الجزء إن كان في الجهات** أى على ما يُسلّمه و يعتقده القائلون به، **فما منه إلى جهة غير ما منه إلى الجهة الأخرى** أى للجهة الأخرى **فينقسم** أى وهماً و عقلاً.

و يُستثنى نقيض التالى ـ لمنافاة انقسامه، لكونه جوهراً فرداً ـ لنقيض المقدّم. و هو أنّ الجزء ليس بموجود فى الجهات بل مطلقاً، لأنّ تقدير الكلام: لو كان الجزء موجوداً لكان فى الجهات، و لو كان فيها انقسم، لكنّه ليس بمنقسم، فليس بموجود مطلقاً.

و هذا أقوى الوجوه الدالّة على نفى الجوهر الفرد، لدلالته على بطلانه مطلقاً،

سواء تركّب منه الجسم أو لا، و سواء كان هو و أمثاله متناهي العدد في كلّ جسم متناهي المقدار على تقدير تركّبه منه أو لم‌يكن. و غيره يدلّ على بطلان تركّب الجسم منه لا غير. و منه ما ذكره في هذا الكتاب. و هما اثنان:

الأوّل قوله: **و أيضاً لوكان للجسم جزء لايتجزّى، لكان الواحد إذا فرض على ملتقى الاثنين، لمّا لم‌يتصوّر أن يُماسّ كلّ كليهما، إذ لايكون حينئذ لايتجزّى**، لانقسامه بهما، **و لا مقتصراً** أي و لا أن يماسّ مقتصراً **على مماسّة أحدهما، فإنّه على الملتقى، فلابدّ من التقاء شيء من كلّ واحد** أي من الطرفين و الواسطة. **فانقسمت الثلاثة**. و هو واضح.

و الثاني قوله: **و أيضاً الواحد بين الاثنين** و هو الوسط، **إن حَجَبَ** أي الطرفين عن التّماسّ، و هو كون نهايتي جسمين بحيث لايتخلّلهما شيء من الأشياء، **لقي كلّ من الطرفين** أي من الوسط، **غير ما يلقاه الآخر فانقسم** أي الوسط. **أو لم‌يحجُب** أي الوسطُ الطرف عن التماس بل كان كلّ واحد من الطرفين مماسّاً للآخر كمماسّته للوسط، كان الوسط مداخلاً لهما، إذ التداخل هو أن يُلاقي كلّ واحد من الجسمين بكليّته كليّة الآخر بحيث يكون حيّزهما واحداً و يكون مقدار مجموعهما مقدار أحدهما. **فوجوده** أي فوجود الوسط، **و عدمه سواء**. فلو انضمّ إليها رابع كان حكم الوسط هكذا، و هلمّ جرّاً. فلايزداد حجم الثلاثة على حجم الاثنين، و لا حجم الأربعة على حجم الثلاثة. **فلم‌يبق في العالم حجم، و هو محال**. و مع كونه محالاً في نفسه يناقض رأيهم في أنّ الأجسام تتألّف منها و أنّ الوسط يحجب الطرفين عن التماس.

و إذا لم‌يُتصوّر للجسم جزء لايتجزّى، فلايتصوّر أي هذا الجزء، **لكلّ ما يكون في الجسم** أي من المتّصلات القارّة كالخطّ و السطح و الجسم التعليمي، لانقسامها بانقسامه، و من غير القارّة، **حتى الحركة، فإنّها واقعة في المسافة، فيلزم انقسامها إلى غير النهاية من انقسام المسافة**.[1] و ذلك لتطابقهما في العقل، فإنّ الحركة إلى نصف

١ـ الشيخ بيّن ذلك [أي أنّ الحركة لا جزء لها لايتجزّء] في كتبه بطريقين: أحدهما ما ذكره في هذا الكتاب، و هذا الطريق مبنيّ على أنّ المسافة غير مركّبة من الأجزاء. و ذكر

المسافة نصف الحركة إلى كلّها. و كذا الزمان ينقسم بانقسام الحركة، فإنّ زمان نصف الحركة نصف زمان كلّها. و الزمان هو مقدار الحركة لا من جهة المسافة التى توجد أجزاؤها المتقدّمة و المتأخّرة بحسب الحركة معاً، بل من جهة المتقدّم و المتأخّر اللذين لايجتمعان. فإذن لا حركة مؤلّفة من أجزاء لاتتجزّى و لا زمان.

و يتبيّن منه أنّ قسمة الحركة و الزمان إلى ماض و مستقبل و حال لايصحّ، لأنّ الحال حدّ مشترك هو نهاية الماضى و بداية المستقبل، و الحدود المشتركة بين المقادير لاتكون أجزاء لها، و إلا لكان التصنيف تثليثاً، بل هى موجودات مغايرة لما هى حدوده بالنوع.

و يظهر من هذا فساد الحجّة المذكورة على إثبات الجزء، و هى أنّ الحركة موجودة، و الماضية ليست بموجودة و كذا المستقبلة، فتعيّن الوجود فى الحاضرة. و هى لاتنقسم، و إلا لم‌تبق موجودة، لانحصار قسمتها فى الماضى و المستقبل، و هما غير موجودين. و إذا لم‌تنقسم الحركة الحاضرة لم‌تنقسم المسافة المطابقة لها، و فيه المطلوب.

و ظهور فسادها لابتنائها على قسمة الحركة إلى الثلاثة.

و قد يقال فى دفعها أيضاً: إن أردتَ بعدم انقسام الحركة الحاضرة عدم انقسامها بالفعل، فلانسلّم لزوم المطلوب، لأنّ اللازم عدم انقسام المسافة بالفعل، و المطلوب عدم انقسامها بالقوّة أيضاً؛ و إن أردتَ به عدم انقسامها بالقوّة، فلانُسلّم أنّها لو انقسمت بالقوّة لم‌تبق موجودة. و إنّما يلزم ذلك لو انقسمت بالفعل.

قاعدة

في إبطال الخلأ

و هو إمّا لا شىء محض و عدم صرف، أو موجود هو امتداد يمكن فيه فرض

طريق آخر أن ليس للحركة جزء لا يتجزّء لاتبتنى على المسافة؛ ليس هذا موضع ذكره.(ش)

أبعاد ثلاثة قائمة قائم لا فى مادّة من شأنه أن يملأه الجسم. فالامتداد يعمّ الخطّ و السطح و الجسم. و إمكان فرض الأبعاد الثلاثة فيه يخرج الخطّ. و كونها قائمة يخرج السطح، فإنّ المراد بالقائمية أن يكون على زوايا قائمة، و ذلك لايتأتّى فى السطح و إن كان يتأتّى فيه فرض أبعاد ثلاثة لكن لا على زوايا قوائم. و كون قيامه لا فى مادّة يُخرج الجسم التعليمى، فإنّه عرض لابدّ له من محل. و ذلك المحلّ هو المادّة، و التقدير أنّه لا فى مادّة. و كونه من شأنه أن يملأه الجسم يخرج الجسم الطبيعى، لأنّ الجسم الطبيعى لايملأه جسم آخر، لأنّ نفسه ملأ فلايملأه شىء آخر.

و على المذهبين، هل وراء العالم خلأ لايتناهى حتّى يلزم وراء العالم بعد غير متناه؟ أم لا خلأ إلا القدر الذى فيه العالم، و ليس وراءه خلأ و لا ملأ؟ و على التقدير الأخير هل يجوز خلوّ شىء من هذا القدر عن الجسم حتّى يوجد فى العالم جسمان لايتماسّان و لايوجد فى ما بينهما جسم يماسّهما؟ و هذا النوع من الخلأ هو المسمّى بالبُعد المفطور، و القائلون به أصحاب الخلأ. أو لايجوز حتّى لايكون فى العالم جسمان لايتماسّان و لايكون بينهما ما يُماسّهما؟ فذهب إلى كلٍّ طائفةٌ.

و الفرق بين مذهب من يقول: إنّه امتداد لايخلو عن الجسم المستلزم لتداخل البُعدين، و مذهب الذاهبين إلى أن لا خلأ أنّ اصحاب هذا الرأى يرون أنّ بين طرفى الطاس مثلاً، بُعداً يداخله بعد الماء، و أنّه بحيث لو خرج الماء منه و لميدخل فى ذلك الإناء جسم آخر ـ إمّا هواء أو غيره ـ لبقى البُعد بين جوانب الإناء فارغاً، لكن خروج الجسم عنه من غير أن يخلفه جسم آخر هو عند هؤلاء محال.

و أمّا من لايرى أنّ للخلأ وجوداً و لا تحقّقاً، فإنّه لايقول: إنّ بين طرفى الإناء بُعداً مغايراً لبُعد الجسم الذى فى ذلك الإناء. و هذا هو الفرق.

و لا نِزاع للحكيم مع القائل بأنّه لا شىء، و وراء العالَم خلأ لايتناهى، لأنّ معنى كلامه أنّ وراء العالم لا شىء، و لا شىء لايكون له نهاية. و الحكيم يُسلّم أن ليس وراءه شىء. و لا مع من يقول: إنّه لا شىء و لايجوز خُلوّه عن الجسم، لأنّه إذا لميتصوّر فطور بين شيئين لميملأ جسم فلا خلاف، فكأنّهم قالوا: لو تحرّك جسم و لمينتقل إلى حيث هو جسم آخر، ما كان فيه شىء و هو صحيح. و قد اعترفوا أنّ

هذا الخلوّ لايُتصوّر، فلا نزاع.

و لا مع القائل بأنّه مقدار مطلقاً، لأنّهم إذا قالوا: إنّه امتداد قائم بنفسه، فقد اعترفوا بجوهريّته و أنّه جوهر يمكن فيه فرض أبعاد ثلاثة قائمة. و هو مقصود بالإشارة فيكون جسماً، إذ المفهوم من الجسم عندنا ما ذكرنا. و هو مسلّم فی الخلأ، فيكون جسماً. فإن لم يُسمّه إنسان جسماً فلا مُشاحّة معه، إذ النزاع إنّما يكون فی المعنی لا فی اللفظ.

و علی هذا إن كان نزاع لايكون فی الخلأ بل إمّا فی وجوب تناهی الأبعاد من حيث أثبتوا وراء العالم امتداداً غير متناه، أو امتناع تداخُل الأجسام لتجويزهم تداخل بُعدَی الخلأ و الجسم الذی فيه، أو لزوم الهيولی لكلّ ذی أبعاد ثلاثة قائمة أی الجسم مطلقاً، أو بعض الأجسام، و هو الخلأ بتفسيرهم، فيثبت هيولاه كما تثبت فی الكواكب و الأفلاك. و قبل الإثبات عُلِم جسميّته بمجرّد أنّه جوهر قابل للأبعاد مقصود بالإشارة كالخلأ بهذا التفسير. فيكون النزاع فی أنّه هل يجوز خلوُّ بعض الأجسام عن المادّة أم لا، لا فی الخلأ.

بقی النزاع مع من يقول: إنّه لا شیء، و يجوّز خلوّه عن الجسم. فلمّا انحصر النزاع فی البُعد المفطور و كان لزوم كون ذلك البُعد جسماً علی مذهب الأقدمين واضحاً، إذ كلّ ذی أبعاد قائمة قائم لا فی مادّة جسم طبيعی عندهم دونَ مذهب المُحدَثين، إذ ليس كلّ ذی كذا جسم طبيعی عندهم، قال:

و إذا علمت أنّ الجسم ليس فيه ما يزيد علی المقدار، يعنی من الهيولی و الصورة، علی ما هو رأی المشّائين، بل هو نفس المقدار ذی الأبعاد القائمية علی ما هو رأی الأقدمين، **فلايمكن أن يكون ما بين الأجسام خالياً** أی بُعداً مفطوراً سواء اعتقد أنّه عدم أو امتداد كما قيل، للزوم كونه جسماً.

أمّا علی الأوّل فلقوله: **إذ العدم الذي يُفرض ما بين الأجسام له مقدار في جميع الأقطار، فإنّ ما يتّسع لجسم يفضل علی ما هو أصغر من ذلك، فله طول و عرض و عمق، و هو مقصود بالإشارة فيكون جسماً لا عدماً كما ظنّ**.

و أمّا علی الثانی فواضح، لأنّ جوهريّة ذلك الامتداد معلوم من قيامه بنفسه. و

باقى قيود الجسم مأخوذ فى تعريف الخلأ. و إذا وجد ضابط الجسم فى الامتداد المذكور كان جسماً لا غير كما توهّم.

فإن قيل: لم لايجوز أن يكون المقادير للجسم الذى فى الخلأ لا للخلأ نفسه.

قلنا: لبُطلانه، لأنّ القُطر الآخذ من أعلى زاوية حائط إلى أسفل الزاوية التى تُقابِلها من الحائط المقابل للآخر اللذين يتوسّطهما الخلأ ليس فى أبعاد الجسم المفروض فيه ما يُساويه.

و لمّا أبطل كون البُعد المفطور عَدَماً، أراد أن يُبطلَ كونَه امتداداً كما ذكره فقال: **ثمّ إذا حصل في الخلأ** أى المفسّر بالامتداد، **جسم فتصير الأبعاد** أى أبعاد الجسم و الخلأ، **بُعداً واحداً و تتداخل بحيث يلقي كلٌّ واحد كلَّ الآخر** حتى يصير مقدار **مجموعهما** كمقدار أحدهما من غير زيادة عليه ألبتة. **و هو محال**، فإنّ كلّ عاقل يحكم ببديهة عقله أنّ عشرة أذرع و عشرة أذرع مثلاً لابدّ و أن يكون مجموعهما عشرين ذراعاً، و إليه أشار بقوله:

و كيف لايستحيل أن يجتمع مقداران؟ و لايكون مجموع الاثنين أكبر من أحدهما أى أزيد من جهة القدر. و فى بعض النسخ:"أكثر من أحدهما" أى من جهة العدد. و المراد أنّ المقدار الواحد له اعتباران: اعتبار المقداريّة التى هى من الكمّ المتصل، و اعتبار الوحدة التى هى مقوّمة للكم المنفصل الذى هو العدد.

و كما أنّ البديهة حاكمة أنّ المقدار الحاصل من مجموع مقدارين أزيدُ من المقدار الذى هو لأحدهما، فكذلك هى حاكمة أنّ انضمام المقادير بعضها إلى بعض يحصل منه زيادة فى الكمّ المنفصل، فلايصير المقداران مقداراً واحداً إلا إذا عُدِما و حصل ثالث. و ليس ذلك بصيرورة الاثنين واحداً على الحقيقة.

حكومة

[في ما استدلّ به على بقاء النفس]

و من الغَلَط الواقع بسبب تغيير الاصطلاح عند توجّه النقض ما قيل: إنّ النفس لاتنعدم، إذ ليس فيها قوّة أن تنعدم و فعل أن تبقى، لأنّها موجودة بالفعل، و هي

وحدانيّة.[١]

١ـ قوله (ره): «لأنّها موجودة بالفعل و هي وحدانية»

قيل: لانسلّم أنّ النفس وحدانية لجواز أن يكون لها هيولى و صورة مخالفتان لهيولى الأجسام و صورها، فيمكن تطرّق الفساد إليها لأجل مادتها التى بها فيها قوّة أن تبقي و تبطل لا بحسب صورتها التى بها فعل أن توجد.

و أجيب بأنّ هيولى النفس إمّا ذات وضع مطلقاً أو غير ذات وضع كذلك. و الأوّل محال لاستحالة كون ذي وضع جزءاً لما لا وضع له أصلاً. و الثانى لايخلو إمّا أن يكون ـ مع كونها غير ذات وضع ـ ذات قوام بانفرادها أو لم‌يكن. فإن كانت كانت عاقلة بذاتها على ما مرّ فكانت هي النفس، و قد فرضناها جزءاً له هذا خلف.

و إن لم‌يكن ذات قوام بانفرادها فإمّا أن يكون للبدن تأثير فى إقامتها أو لم‌يكن. فإن كان كانت النفس غير مستغنية فى وجودها عن البدن فلم‌يكن ذات فعل بانفرادها، و التالى باطل فكذا المقدّم. أمّا بيان الشرطية فلأنّ الفعل متوقف على الوجود، و الشيء ما لم‌يوجد لم‌يكن له فعل، فالمستغنى فى فعله عن شيء لابدّ و أن يكون مستغنياً عن ذلك الشيء فى وجوده أيضاً. و أمّا بطلان التالى فلأنّ كثيراً من أفعال النفس كالتعقّل و ما يجرى مجراه بلا مشاركة البدن.

و إن لم‌يكن للبدن تأثير فى إقامتها كانت باقيةً بما يقيمها و إن لم‌يكن البدن موجوداً و هو المطلوب. ثمّ إنّ الصور المقيمة إيّاها و الكمالات التابعة لتلك الصورة لايجوز أن يفسد و يتغيّر بعد انقطاع علاقتها عن البدن، لأنّ التغيير لايوجد إلا مستنداً إلى جسم متحرّك كما تقرّر فى أصول الحكمية. هذا ما ذكر فى دفع هذا الإشكال، و فيه بعد موضع أنظار.

و الحقّ عندنا أنّ النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء. و هي أيضاً مركّبة الحدوث بسيطة البقاء لتولّدها من هيولى فانية هي صورة البدن و من صورة باقية هي كمال النفس و صورتها عند ما صارت عقلاً و عاقلاً بالفعل.

و اعترض أيضاً بأنّ النفس واقعة تحت مقولة الجوهر، فهى مركّبة من جنس و فصل، و الجنس و الفصل إذا أخذا بشرط التجرّد كانا مادّة و صورةً. فالنفس عندهم مركّبة من مادّة و صورة فلايكون وحدانية، فجاز أن يجتمع فيها حيثيّتان فعلية الوجود و قوّة البطلان.

و هذه الحجّة لاتختصّ بالنفس، بل هي دالّة على أنّ كلّ بسيط لا قابل له كالهيولى و العقل فهو لايعدم. و تقريرها في النفس أنّ كلّ موجود من شأنه أن يبطل بسبب مّا. فقبل بطلانه فيه فعل أن يبقى و قوّة أن يبطل. و كلّ شيء يبقى و له قوّة أن يبطل فله أيضاً قوّة أن يبقى، لعدم وجوب بقائه. فالنفس لو عُدِمت بعد وجودها لكان لها هذه الأحوال الثلاث، لكنّ التالى باطل، فالمقدّم مثله.

و بيان بطلان التالى أنّ النفس وحدانيّة الذات لبساطتها، و هى بالفعل من جهة ذاتها. و الشيء الواحد لايكون فعلاً فى ذاته و هو بالقوّة، فلايكون فى النفس البقاء بالفعل و قوّتا الثبات و الفناء. و لكونها مجرّدة لا قابل لها لايتصوّر لها قوّة بطلان أصلاً، لا فى ذاتها و لا فى غيرها.

أمّا الأوّل فلبساطتها، لأنّ كلّ مجرّد بسيط. و إذا كان كذلك فلو كان قوّة البطلان فى ذاتها ـ مع أنّها بالفعل ـ كان محل الفناء بالقوّة هو محل البقاء بالفعل. و لو كان كذلك لاجتمع الوجود و العدم فى المحلّ الذى هو النفس عند خروج الفناء من القوّة إلى الفعل، فتكون موجودة معدومة معاً فى حالة واحدة، و هو محال.

و أمّا الثانى فلأنّه لا قابل لها، لأنّ قوّة بطلان البسيط يجب أن تكون فى حامل له فيه قوّة وجوده و قوّة عدمه، كما أنّ الأعراض و الصور لها ذلك فى محالّها. هذا تقرير البرهان على الوجه المشهور المذكور فى الكتب.

و تقريره على الوجه الذى ذكره هو أنّ النفس لاتنعدم، و إلا كان فيها قوّة العدم مع كونها موجودة بالفعل، و لبساطتها لو خرج العدم إلى الفعل لزم كونُها موجودة معدومة معاً، و هو محال.

فأوردَ عليهم[1] أى على المشّائين ـ و المورد منهم أيضاًـ **أنّ المفارقات حكمتم**

و أجيب عنه بأنّ هذه مغالطة نشأت من اشتراك الإسم، فإنّ المادّة و الصورة يقعان على ما ذكره و على جزئي الجسم بالتشابه و إلا فجميع الأعراض مركّبة من مادّة و صورة.

١ـ قوله: «فأورد عليهم»

بكونها ممكنة مع أنّها بالفعل موجودة. و ممكن الكون ممكن اللاكون، ففيه أى ففى ممكن الكون و هو المفارق، **قوّة أن لايبقى. فللعقول قوّة وجود و عدم،** مع كونها بسيطة لا قابل لها، فبطلت المقدّمة القائلة بأنّ كلّ مجرّد لا قابل لها لايُتصوّر لها قوّة بطلان.

و أجاب بعضهم[١] أى بعض المشّائين، **بأنّ معنى الإمكان في المفارقات هو أنّها**

أقول: مبني هذا الإيراد على الاشتباه بين الإمكان الذي بمعنى القوّة و الاستعداد، و هو من العوارض الخارجيّة للشيء، و تختصّ عروضه بالكائنات دون المبدعات، و بين الإمكان الذى بمعنى عدم ضرورة الوجود و العدم للشيء حين هو متصف بأحدهما. و هو من العوارض العقلية لجميع الماهيات كائنة كانت أو مبدعة بحسب اعتبارها فى ذاتها مجرّدة عن اعتبار وجودها و عدمها. و الاتصاف بالمعنى الأوّل و بما يقابله أعنى القوّة و الفعليّة يوجب تكثير الذات الموصوفة بهما بحسب الخارج بخلاف الاتصاف بالإمكان و الوجود، فإنّه ممّا لايوجب تركيباً إلا فى العقل و بضرب من الاعتبار.

١ ـ قوله (ره): «أجاب بعضهم بأنّ معنى الإمكان فى المفارقات»

قد علمت فى ما سبق أنّ أحكام الوجود غير أحكام الماهية فى أكثر الأمور، فمعنى الإمكان الذاتي القسيم للوجوب و الامتناع بالحقيقة من أحكام الماهيات دون الوجودات إلا باعتبار ماهياتها. ثمّ الوجود لمّا ثبت تقدّمه خارجاً على الماهية المتصفة به عقلاً، ففى الكائنات لمّا جاز انفكاك أعداد من الوجود عن ماهياتها جاز عروض الإمكان لها و لوجودها عقلاً و خارجاً. و أمّا المبدعات فلعدم تأخّر وجودها عن ماهياتها فى العين لم‌يجز نسبة الإمكان بمعنى واحد إليهما جميعاً. فإذا نسب الإمكان إلى ماهياتها ـ و ذلك عند اعتبار تجريدها عن قيدى الوجود و العدم ـ كان معناه صحّة الوجود و العدم نظراً إليها فى أنفسها. و إذا نسب إلى وجوداتها العينية لم‌يجز إطلاقه عليها و وصفها به بهذا المعنى، اللهم إلا من قبيل وصف الشيء بحال متعلّقه بحسب الاعتبار، لكن كما اشتهر بينهم أنّ الوجود إمّا واجب و إمّا ممكن فلابدّ من بيان معنى كلّ من هذين القيدين. فذكروا أنّ إمكان الوجود الذى هو صفة الوجود هو كونه متوقّفاً فى ذاته على غيره بحيث لو فرض عدم ذلك الغير لبطل و انعدم. فقولهم: إنّ معنى الإمكان فى المفارقات هو أنّها متوقفة على عللها يحمل الإمكان فيه على الإمكان الذي هو صفة الوجود. و فيه إشارة أيضاً إلى أنّ العقول

متوقّفة على عللها حتى لو فُرضَ عدم العلّة انعدمت، لا أنّ لها قوّة العدم في نفسها أي بخلاف ما نحن فيه من الكائنات الفاسدات، إذ ليس معنى الإمكان فيها ما ذكرناه في المفارقات، لأنّها يمكن أن تنعدم مع بقاء عللها لفساد يعرض في جوهرها.

و هذا الاعتذار غير مستقيم، فإنّ توقّفها على العلّة[1] **و لزوم انتفائها من انتفاء العلّة إنّما كان تابعاً لإمكانها في نفسها.** و هو الإمكان الخاصّ الموصوف به جميع الموجودات ما عدا الواجب. و هو يقع على جميع الممكنات بمعنى واحد دائمة كانت أو غير دائمة، فاسدة كانت أو غيرها. **فكيف يفسّر الإمكان** أي في المفارقات **عند توجّه الإشكال بما يتبع الإمكان**، و في العنصريات بغيره بعد تساويهما في الإمكان و توابعه، و هو المراد من قوله: **بعد الاعتراف بأنّ الواجب بغيره** أي سواء كان من المفارقات أو العنصريات، **ممكن في نفسه. و إمكانه في نفسه متقدّم على وجوبه بغيره تقدّماً عقليّاً**[2] **و أنّ العقول كلّها ممكنة و لاتستحقّ الوجود بذاتها كغيرها من الفاسدات.**

ثمّ العجب أنّه[3] أي المجيب على ما نقلنا عنه، **قال: إنّ الكائنات الفاسدات تنعدم مع**

المفارقة وجودات صرفة لا ماهية لها فلا إمكان لها، لأنّ الإمكان بالمعنى المقابل للوجوب و الامتناع من عوارض الماهية دون الوجود. و التفاوت بينها و بين الأوّل تعالى بالحاجة و الغنى. و أمّا الذي بينها من التفاوت فبالشدّة و الضعف و القرب و البُعد من الوجود الحقّ الغني الذي لا أتمّ منه. و هذا ممّا صرّح به المصنّف في أواخر التلويحات.

١ـ قوله (ره): «فإنّ توقّفها على العلّة و لزوم»

هذا كلّه إذا كان المنظور إليه حال الماهية بحسب نفس الأمر أو بحسب الاعتبار. و أمّا إذا كان المنظور إليه نفس الوجود الفائض من الجاعل فيضان الضوء من الشمس و الرشح من البحر، فلا حيثية فيه غير حيثية الارتباط بجاعله التامّ غير تخلل شيء من العدم بينهما.

٢ـ قوله: «و إمكانه في نفسه متقدّم على وجوبه»

إمكان الماهية متقدّم على وجودها بخمس مراتب هي كلّها من عوارض الماهية و ليس شيء منها من عوارض الوجود سيّما وجود المبدعات التي هي سرادقات الجلال و حُجب الكبرياء.

٣ـ قوله (ره): «ثم العجب أنّه قال»

بقاء عللها دون المفارقات. و أورد هذا هكذا مطلقاً. و ذلك محال، فإنّ العلّة المركّبة للكائنات الفاسدات كالعلّة أى البسيطة، **في المفارقات في ما يرجع إلى الوجوب بوجوب العلّة،** حتّى لو دامت العلّة المركّبة التى للكائنات الفاسدات لدام المعلول، لكنّها لاتدوم. و ذلك لقوله: **و الكائنات الفاسدات من جملة عللها استعداد محلّها و انتفاء ما يوجب بطلانها** أى من الموانع، مع أنّ استعداد المحلّ و انتفاء الموانع ممّا يتغيّر و لايثبت بحال، **فلاتنعدم** أى الكائنات الفاسدات، **إلا لانعدام جزء من العلّة، لا لفساد يعرض فى جوهرها مع بقاء عللها على ما زعم.** و ذلك لوجوب وجود المعلول عند وجود العلّة.

و الأصلح له أى للمجيب، **أن كان يذكر بدل العلّة مطلقاً،** فى قوله: الكائنات الفاسدات تنعدم مع بقاء عللها: **العلّة الفيّاضة من المفارقات. فإنّ الكائنات تنعدم مع بقاء علّتها المفارقة، و لكن انتفاءها إنّما يكون لانتفاء بعض الأجزاء الأخرى للعلّة** أى البعض الذى هو غير العلّة العقليّة بخلاف المفارقات، فإنّها لمّا لم‌يكن لها من العلل غير العلّة العقليّة التى لاتتغيّر ـ إذ لا مادّة لها و لا صورة و لا استعداد محلّ ـ استحال عدمها مع بقاء علّتها العقليّة بل دامت بدوامها.

قال فى المطارحات: «و أصلح ما به يُجاب هاهنا أنّ القوّة فى الكائنات الفاسدات ليس معناها الإمكان الذى هو قسيم ضرورتى الوجود و العدم، و إن كان هذا

هذه مؤاخذة لفظية، إذ مقصود هذا القائل ـ و هو بهمنيار فى كتاب التحصيل ـ واضح. و هو أنّ العلّة الفاعلية كافية فى وجود المفارقات لعدم افتقارها إلى غير فاعلها من قابل و غيره، و لا إلى إمكان سابق على وجودها بخلاف الكائنات، فإنّها لنقصان جواهرها مفتقرة إلى علّة قابلة و إمكان سابق و إستعداد. فربّما انعدمت لانعدام قابلها و معدّها مع بقاء عللها المقتضية، ليلزم من هاهنا أنّ إمكان وجودها يكون منفكّاً عن وجودها. و ليس مراده أنّ العلّة التامّة للأشياء الكائنة يجوز تخلّف معلولها عنها بخلاف العلّة التامّة لغيرها، إذ لا خلاف لأحد من الحكماء فى أنّ المعلول يجب و يدوم وجوده مادامت علّته التامّة موجودة، و يمتنع عند عدمها أو عدم جزء أو شرط منها.

الإمكان بمعنى واحد يقع على الدائم و غير الدائم، بل هذه هى القوّة الاستعداديّة التى لاتجتمع مع وجود الشيء. و الأمور الدائمة لايتقدّمها استعداد أصلاً».[١] و إلى هذا أشار بقوله:

و **كان ينبغي** أي للمجيب، **ان يُأوّل الإمكان**[٢] أى القوّة المذكورة فى حجّة بقاء

١ـ مصنفات الشيخ ٤٩٨/١

٢ـ قوله (ره): «و كان ينبغي أن يأوّل الإمكان بالقوّة القريبة»

اعلم أنّ كثيراً من الناس لمّا توجّه عليهم الإشكال بأنّ الإمكان لمّا احتاج ثبوته للكائنات الحادثة قبل وجودِها إلى مادّة حاملة له لزم أن يكون ثبوته للمبدعات أيضاً محتاجاً إلى مادّة حاملة إيّاه، لأنّه من المراتب السابقة على الوجود و لم‌يقدروا على دفعه، ارتكبوا القول بأنّ الإمكان لفظ مشترك بين الإمكان الذي هو قسيم للوجوب و الامتناع بين الإمكان الذي هو بمعنى القوّة الاستعدادية المتفاوتة فى القرب و البعد.

و لم‌يعلموا أنّ دليلهم على إثبات أنّ كلّ حادث مسبوق بمادة يبتنى على كون الإمكان مستعملاً فى الحادث بالمعنى الذى هو قسيم للضرورة و الامتناع، كما يظهر لمن نظر فى صورة ذلك الدليل، فيكون إطلاقه على الكائن و المبدع بمعنى واحدٍ، لكن يلزم فى الكائن الحادث أن يكون جهة الإمكان فيه قوّةً أخرى غير نفس الماهية ربّما يسمّى تلك القوّة بالإمكان تسمية الشيء بإسم سببه [ن: مسببه] بخلاف المبدع، فإنّ جهة الإمكان فيه نفس الماهية لا غير. فالحقّ أن يقال: الإمكان يطلق بمعنى واحد على الكائن و المبدع لكنّ الفرق بين الحوادث و المبدعات فى نحوِ العروض المختلفَين المحوج أحدهما إلى حاملٍ غير الماهية، و هو العروض للموجود بحسب الواقع دون الآخر. و هو العروض للماهية بحسب الاعتبار و إن كان اعتباراً صادقاً لا بتعمّل العقل فقط.

و الوجه فيه كما أشرنا إليه أنّ الموصوف بالإمكان فى المفارقات إنّما هي ماهياتها بحسب اعتبار العقل لها ماهية غير الوجود فيعرض لها معنى الإمكان. فالإمكان من أوصافها العارضة لها عند كونها مأخوذة فى نفسها. و كون الماهية مأخوذة مع قطع النظر عن وجودها و عدمها و إن كانت من مراتب وجودها فى نفس الأمر لا بتعمّل العقل لكن اتّصافها بالإمكان عند ذلك لايوجب اتصافها به فى نفس الأمر، لأنّها أوسع من تلك

النفس، **بالقوّة القريبة التي هي الاستعداد القريب،** لئلاّ يتوجّه الإشكال؛ إذ لا استعداد للمفارقات، **لا أن يَجحَدَ** أصل **الإمكان و لا استحقاق الوجود في المفارقات،** لدفع الإشكال فإنّه لايصحّ بخلاف ما ذهبنا إليه، فإنّه صحيح. **و ليس هذا موضع التطويل فيه بل الغرض التنبيه على جهة الغلط.**

فإن قيل: مسلّم أنّ المفارقات لا استعداد لها، لكن لا خلاف فى أنّ النفس الناطقة لها استعداد فى المادّة المرجّحة لوجودها على عدمها باعتبار ذلك الاستعداد. و إذا كان استعداد وجودها عن المبدأ المفارق فى المادّة البدنيّة، فلم لايجوز أن يكون استعداد عدمها فى المادّة أيضاً؟ فتنعدم و إن كانت العلّة المقتضية لوجودها باقية، كما كانت باقية قبل حدوثها. و الحاصل أنّه لم لايجوز أن يكون البدن محلاّ لإمكان الفساد، كما كان محلاّ لإمكان الحدوث؟ و إذا كان البدن شرطاً فى وجود النفس فيجب صحة انعدام المشروط عند فقدان الشرط.

قلنا: البدن حيث حصل له المزاج الصالح لتدبير النفس[1] استعدّ بذلك المزاج لأن

المرتبة. و الإمكان مفهوم سلبي، و الاتصاف بسلب شيء فى مرتبة لايستلزم الاتصاف به فى الواقع، بخلاف جانب الإيجاب.

و أمّا الموصوف بالإمكان فى الحوادث فإنّه أمر زائد على نفس الماهية زيادة فى الوجود، لأنّه متعيّن بزمانٍ معيّن و مكانٍ خاص و غير ذلك من المخصّصات. فنقول: إنّ زيداً مثلاً قبل وجوده ممكن التكوّن من مادّة كذا فى مكان كذا و على مقدار كذا و صفة كذا. فإمكان وجوده حالة خارجية من قبيل أعدام الملكات المفتقرة إلى حامل و قوّة كالعمى و المرودة و غيرهما ممّا يزاحم الوجود فى مشاركة المادّة. و اتصاف الأشياء بها خارجيّاً لا بمجرّد الاعتبار العقلي. فلامحالة هذا النحو من الاتصاف بالعدميات المقابلة للوجودات ممّا يستلزم تركيباً خارجياً من مادةٍ سابقة و صورةٍ لاحقة. و أمّا النحو الآخر من الاتصاف بها ـ و هو بحسب حال الماهية دون الوجود ـ فلايوجب تركيباً فى نفس الأمر بل فى اعتبار العقل فقط.

١ـ قول الشارح العلامة: «قلنا البدن حيث حصل له المزاج الصالح»

أقول: إنّ كون الشيء مستعداً لأن يكون له جوهر مبائن الذات عنه غير معقول، فإنّ معنى كون الجسم محلاً لإمكان وجود السواد مثلاً هو تهيّؤه لوجود السواد فيه حتى يكون حال وجود السواد مقترناً به. فالبدن ليس محلاً لإمكان حدوث النفس من حيث هي مبائنة الذات له، بل الحقّ أنّ النفس الإنسانيّة ذات درجات متفاوتة بحسب الوجود، لها أجزاء ثلاثة بعضها حسّية و بعضها خياليّة و بعضها عقليّة. و لكل منها قوى و خوادم على سبيل التضعيف. و هذه القوى مع مباديها متحدة ضرباً من الاتحاد كما أنّ أجزاء البدن من العناصر و غيرها يتحد ضرباً من الاتحاد، فيقوم بعد اتحادها مادّة للنفس. و نحن إنّما توصّلنا إلى معرفة النفس و قواها كما توصّلنا إلى إثبات صور العناصر بأنّا رأينا فى الأجسام أفعالاً و انفعالات من كيفيات و كمّيات مع جسميته و هيولى مشتركة، فعلمنا أنّ صورها غيرها. و كذلك رأينا أفعالاً تصدر عن البدن فأثبتنا بواسطتها أنّ لها مبادي. ثم توصّلنا بواسطة تلك المبادي و ارتباط بعضها بالبعض إلى مبدأ هو مبدأ جميع تلك المبادي. ثمّ لاح لنا بواسطة أنّها تدرك المعقولات و أنّها تدرك ذاتها أنّ لها قوّة غير بدنية مفارقة، و لاح لنا بكونها مفارقة مفارقة النفس، و عرفنا بواسطة مفارقتها كونها باقية. و حيث رأينا هذه الآثار و مباديهما متدرّجة فى الحصول بعضها أوائل فى النشأة الإنسانيّة و بعضها ثوانى حكمنا بأنّ للنفس تقلّبات فى نشئآت و أطوار بعضها فانية و بعضها باقية حكمنا بأنّ النفس جسمانية الحدوث عقلانية البقاء. و البرهان قائم على أنّ مدرك المعقولات حيّ دائم غير قابل للتغيير و الفناء.

و كلام المحقّق الطوسي فى شرح الإشارات(٣/ ٢٩١) أوفق من كلام الشارح العلامة لما نحن بصدده حيث قال (ضوعف قدرُه): «إنّما كان البدن مع هيئة مخصوصة موجودة قبل حدوث النفس محلاً لإمكان و تهيوء لحدوث صورة إنسانيّة تقارنه و تقوّمه نوعاً محصلاً، و لميكن وجود تلك الصورة ممكناً إلا مع ما هو مبدئها القريب بالذات أعنى النفس، فحدث بحسب استعداده و تهيّئه مبدأ الصورة المقارنة المقوّمة إيّاه على وجه كان ذلك المبدأ مرتبطاً به هذا النوع من الارتباط و زال بذلك الحدوث ذلك الإمكان و التهيّؤ عن البدن، إذ زال عنه ما كان البدن معه محلاً يحتاج إلى حدوث النفس أعنى الهيئة المخصوصة؛ فبقي البدن محلاً لإمكان فساد الصورة المقارنة به و زوال ذلك الارتباط عنه فقط، و امتنع أن يكون

يكون له كمال هو[١] جوهر مبائن الذات عنه و لايكون ذلك الجوهر المبائن الذات كمالاً له إلا إذا كان فى نفسه موجوداً، و إلا لايكون موجوداً لغيره و لا كمالاً له. ثمّ إذا بطل المزاج الذى به استعدّ البدن لأن يكون هذا الجوهر المبائن كمالاً له بطل كونه كمالاً له، لأنّ الاستعداد المذكور كان شرطاً فى ذلك الكمال. و إذا بطل الشرط بطل المشروط. و لايلزم من بطلان كون ذلك الجوهر كمالاً للبدن بطلان الجوهر فى نفسه، فإنّ كون الشيء ليس بموجود لشيء آخر لايقتضى بمجرّد مفهومه أن يكون مسلوب الوجود فى نفسه.

ألا ترى أنّ كون الفرس لك يلزمه أن يكون له كون فى نفسه. و لايلزم من لا

محلاً لفساد ذلك المبدأ من حيث هو ذات مبائن عنه. فإذن البدن مع هيئة مخصوصة شرط فى حدوث النفس من حيث هي صورة أو مبدأ صورة لا من حيث هي موجود مجرّد، و ليس بشرط فى وجودها. و الشيء إذا حدث فلايفسد بفساد ما هو شرط فى حدوثه كالبيت، فإنّه يبقى بعد موت البنّاء الذى كان شرطاً فى حدوثه.

فإن قيل: لم أوجب استيجاب البدن لحدوث صورة مّا حدوث مبدأ تلك الصورة و لم‌يوجب استيجابه لفساد تلك الصورة فساد مبدأ ذلك؟ و ما الفرق بين الأمرين؟

قلنا: لأنّ ما يقتضى حدوث معلول فإنّما يقتضي وجود جميع علل ذلك المعلول بشرائطها. و ما يقتضي فساد معلول لايقتضى فساد العلل بل يكفيه فساد شرط مّا و لو كان عدمياً» انتهى كلامه.

و الحاصل أنّ البدن باستعداده يستدعي بالذات صورة مقارنة أو قوّة و بالعرض صورة مجرّدة لكونه من مبادي تلك الصورة، ففاض من المبدأ الفيّاض وجودهما جميعاً. و إذا بطل استعداده زالت عنه الأولى و زال بزوالها عنه وجودها فى نفسها، لكون وجودها فى نفسها هو وجودها للبدن، و زالت عنه الثانيّة و لم‌يزل بزوالها عنه وجودها فى نفسها، لأنّ وجودها فى نفسها غير وجودها الارتباطيّ للبدن.

و اعلم أنّ هذا المبحث لايتنقّح كلّ التنقّح إلا بعد تحقيق الاتّحاد بين العقل و المعقول كما هو رأى بعض الأقدمين. و الناس عنه فى حجاب و غفلة.

١ــ س: ــ هو

كونه لك، لا كونُه فى نفسه، بل إن اقتضى ذلك اقتضاه بسبب آخَر كالعرض، فإنّه يلزم من وجوده لمحلّه أن يكون فى نفسه موجوداً. و يلزم من انتفائه لمحلّه أن يكون فى ذاته منتفياً، لأنّ وجوده و عدمه فى نفسه هو وجوده و عدمه فى حامله، بخلاف الجوهر المباين، فإنّه لايكفى فى انتفائه انتفاؤه عن غيره؛ و إن كان يكفى فى ثبوته ثبوتُه لغيره. و لأنّ الشيء ما لم‌يَجب عدمه ـ إمّا بذاته و هو الممتنع، أو بغيره و هو الممكن ـ لاينعدم. فالنفس لاتنعدم إلا بما يوجب عدمها، لكن عدم الاستعداد البدن لأن يكون كمالاً له لايوجب عدمها فلاتنعدم به.

و قد مُثِّل البدن بشبكة اقتنص بها وجود النفس من مبدئها المفارق، فبعدَ الوقوع فى الوجود بواسطة الشبكة لايحتاج إلى بقاء الشبكة، بل تبقى النفس ببقاء علّتها الفيّاضة لوجودها. و لا مدخل لمرجّح وجودها عنه فى وقت دون آخر فى ذلك، إذ لايلزم من كون الشيء له مدخل فى وجود أمر أن يكون لانتفائه مدخل فى انتفائه. و اعتبر بآلة النجّار، فإنّ لها مدخلاً فى وجود الكرسى و تنتفى الآلة مع بقاء الكرسى، لأنّها كانت شرط الحدوث لا شرط البقاء، فكذا البدن، إذ استعداده شرط حدوث النفس لا شرط بقائها، فاعرفه فإنّه دقيق نفيس.

و من جملة المراوغات أى الحِيَل المغالطيّة، في دفع الإشكال هو أنّ الوحدة إن وجب تخصّصها بأحد الجزئيات فلاتوجد لغيره، و إن أمكن فلحوقها به لعلّة فواجب الوجود فى الاتصاف بها يحتاج إلى علّة، فلايكون واجب الوجود لذاته واجب الوجود من جميع جهاته، هذا خلفٌ.

و هذا الإشكال لايختصّ بالوحدة بل يتوجّه فى الطبائع العامّة كلّها كالوجود و نحوه بأن يقال مثلاً: إن وجب تخصّص الوجود بأحد الجزئيات فلايوجد فى غيره، و إن أمكن فلحوقه به لعلّة، فيصير الواجب لذاته ممكناً لذاته، هذا محال.

و قولهم: إنّ الوحدة في واجب الوجود سلبيّة[1] معناه أنّه لاينقسم، و في غيره إيجابيّة.

١ـ قوله: «إنّ الوحدة فى واجب الوجود سلبية»

الوحدة و الوجود و التعيّن و ما يجري مجراها يطلق بالاشتراك على معنيين: أحدهما عقلي انتزاعي نسبيٌ، و الثانى منشأ ذلك و مصداقه. فالوحدة بالمعنى الانتزاعيّ النسبـيّ عبارة عن كون الشيء لاينقسم فالسلب داخل فى مفهومه. و منشأ هذا الكون فى بعض الأشياء نفس ذاته بذاته من غير صفة، و فى بعض آخر صفة أخرى عارضة عليه أو داخلة فيه. فالأوّل كواجب الوجود و ما يتلوه من المفارقات. و الثانى كالهيولى باعتبار وحدته الاتصاليّة القارّة و الحركة باعتبار وحدته الزمانية الغير القارّة. و الثالث كالأجسام الطبيعيّة من جهة اتصالها الجرميّ و هو جزئها. و الرابع كالصورة النوعية و القوى لاتصال موضوعها. فالإشكال المذكور إن أجري فى الوحدة العامّة بالمعنى السلبى النسبى كان الجواب أنّ صدق السلوب عن الأشياء غير محتاج إلى علّة مخصّصة زائدة على ذوات تلك الأشياء، فيكفي فى صدقها عدم علّة ذلك الشيء الذي يكون السلب مضافاً إليه كالكثرة فى ما نحن فيه. و إن أجري فى المعنى الذي باعتباره يكون الشيء غير منقسم و لا متكثّر فيجاب بأنّ وحدة البارى ليست صفة زائدة على ذاته مشتركة بينه و بين سائر الأشياء حتّى يرد السؤال فى سبب مخصّصة بواجب الوجود بل الزائد عليه هو مجرّد السّلب المذكور أعنى سلب الكثرة و نفي الانقسام.

و قولهم: "وحدة الواجب تعالى ليست مبدأ العدد، و الوحدة فى غيره مبدأ العدد" كلام صحيح، فإنّ العدد لا شكّ أنّها من الموجودات الخارجية، إذ يصدق حدّه و معناه على أشياء كثيرة فى الخارج. و هو أيضاً من مقولة الكمّ التى هى من أجناس العرض. و العرض و الجوهر قسمان من الوجود. و له أيضاً أنواع مختلفة الآثار و الخواص. و هذه كلّه دلائل على وجوده فى الخارج. و لا معنى لتركيب أمر محصَّل فى الخارج من سلوب مجرّدة. فالكثرة العارضة للأجسام المقسومة بالذراعات و الأشبار و غيرها سواءاً كانت من أسباب الفكّ و القطع أو من اختلاف الأعراض و بحسب الوهم مبدئها وحدات اتصالية جسمية أو سطحية أو خطيّة متماثلة كلّها. و بالجملة يتصوّر فى الماديات كثرة وجودية من وحدات هي كلّها من نوع واحد. و معلوم أنّ وحدة البارى بالمعنى الوجودي الذي هو عين ذاته لا مثل له و لا شبيه، فلا ثانى له من نوعه، إذ لا نوع له أصلاً، لأنّه صرف الوجود من غير

و هي مبدأ العدد، و العدد شيء وجودي، فكذا[1] مبدأه.

و لقائل أن يقول: هذه الوحدة التي هي مبدأ العدد، يوصَف بها أيضاً واجب الوجود، فإنّا نقول: القيّوم واحد، و ثانيه العقل الأوّل،[2] و ثالثه كذا أى العقل الثانى، **و رابعه كذا** أى العقل الثالث. **فقد وصفناه بالوحدة التي هي مبدأ العدد، إذا أخذناه مع أعداد الوجود، فإنّه واحد منها، فلم ينفع ذلك الاعتذار و تغيير الاصطلاح.** و هو أنّ الوحدة فى الواجب بمعنى و فى الممكن بآخر. و هذا العذر الواهى هو المراد من المراوغة، **بل الحقّ**[3] أى فى الجواب أن يقال: هذا الإشكال إنّما يتوجّه فى ما إذا كانت الطبيعة التي

ماهية. فوحدته لاتكون مبدأ الكثرة بالتكرار، و إن كان هو بذاته معطي كلّ وحدة و كثرة و عدد و معدود.

١ـ س: و كذا

٢ـ قوله: «نقول القيّوم واحد و ثانيه العقل»

هذا القول غير صحيح إلا على مسلك التجوّز أو بحسب تكرّر مفهوم اعتباري يعتبره العقل عارضاً للواجب تعالى و غيره من الممكنات عروضاً متشابهاً غير مختلف كالموجود و الشيء و الممكن العامّ و نظائرها بحسب مفهوماتها العامية لا بحسب حقائقها الوجوديّة، فيرتسم فى العقل من تكرّر شيء من هذه المفهومات بحسب إسنادها إلى الموضوعات صورة عدديّة، و لكن لو تيسّر لأحد أن ينظر إلى حقيقة الحقّ القيّوم المقوِّم لكلّ ما سواه و شاهد بنور بصيرته سريان نوره فى نور كلّ شيء يعلم يقيناً شهودياً أن لا ثانى له فى الوجود. هذا على طريقة أهل الكشف و الحكمة الخاصّة. و كذلك الحال على طريقة أهل النظر و الحكمة العامّة فى نفي كون وحدته مبدأ العدد، فإنّ حقيقة الباري ليست مماثلة لغيره بحسب ذاته فلايكون ذاته بذاته مبدأ للعدد المتألف من الوحدات بخلاف غيره ممّا يتكرّر أمثاله فى نوعه بحسب الذات. و هذا هو الذي راموه بقولهم: إنّ وحدة الحقّ ليست مبدأ العدد. و أمّا الّذي حصل من تكرّر معنى سلبي أو إضافى مشترك بين الباري و غيره من الممكنات فى فرض العقل كالمفهومات الشاملة فلمينكره أحد.

٣ـ قوله: «بل الحقّ»

يعرض لها العموم لها صورة فى الأعيان، و لاتكون لازمةً معلولةً لكلّ واحد من الجزئيات كالجسميّة أو الهيولى التى لها تحقّق فى الأعيان، فإنّ تخصّصها بالمائية أو السماويّة لو كان لذاتها ما صحّ وجود جسميّة أو هيولى غير متخصّصة بذلك النوع أو الصورة، فلابدّ من مخصّص و علّة للتخصيص فى الأعيان، فإنّ نسبة الجسميّة إلى جميع لواحقها إمكانيّة، و لا مانع من فرض بقاء جسميّة أو هيولى و تبدّل صور أو أعراض عليهما.

أمّا إذا لميكن لها صورة فى الأعيان و كانت لازمة اعتباريّة لكلّ واحد من الجزئيات، فلايكون تخصّصها بأحدها واجباً و لا لحوقها به ممكناً، لأنّ الوجوب و الإمكان من صفات الأمور الموجودة فى الأعيان، لا للأمور الاعتباريّة الموجودة فى الأذهان. ألا ترى أنّ الجوهر و العرض يلزمهما إمكان الوجود، و لايقتضى طبيعة إمكان الوجود تخصّصاً بأحد جزئيات الجواهر و الأعراض، و لا كون لحوقها به ممكناً، بل هو لازم اعتبارى لكلّ واحد. و يجوز أن يكون لازم أمرين مختلفين فى الحقيقة واحداً بالنوع. فهذا هو الجواب العامّ عن هذا الإشكال.

و أمّا الخاصّ فهو **أنّ الوحدة صفة عقليّة لا غير كما ذكرنا أنّها من الاعتبارات العقليّة. و لكونها كذلك لمتفتقر فى تخصّصها إلى علّة، بل هى لازمة لكلّ ماهيّة اعتبرها العقل غير منقسمة.**

فيه نظر، إذ قد علمت أنّ الوحدة و الوجود و التشخّص و الهويّة و الحقيقة و غيرها كما أنّ لها مفهومات عقلية نسبيّة، فلها أيضاً حقائق خارجية، و كذلك العلم و القدرة و الإرادة و الإيجاد و أمثالها من أحوال الموجود بما هو موجود. فالسؤال المذكور إن أورد و أجرى فى الحقيقيات منها لمينجح هذا الجواب، بل لابدّ من جواب آخر. و هو أنّ خصوصيات هذه المعانى مختلفة متفاوتة بالشدّة و الضعف و الوجوب و الإمكان و الذاتيّة و العرضيّة. فالعلم مثلاً كالوجود له مفهوم واحد، لكن علم الواجب واجب، و علم العقول بذواتها جواهر مجرّدة مختلفة الحقائق، و علم النفس بغيرها عرض. و كذلك حكم القدرة، فإنّها فى الحيوان عرض و كيفية نفسانية، و فى الجوهر العقليّة نفس ذواتها الجوهرية أعنى وجود ذاتها، و فى الباري (جلّ ذكره) نفس حقيقته الواجبية.

حكومة
[في المُثل الأفلاطونيّة]

و من الغلط الواقع بسبب أخذ مثال الشيء مكانه قول المشّائين في إبطال مُثل أفلاطون.[١] و حقيقتها تظهر ممّا أقول: و هو أنّه ذهب إلى أنّ لكلّ نوع من الأنواع

١ــ قوله: «إبطال مثل أفلاطون»

قد ورد عن أفلاطون الإلهى موافقاً لرأى معلّمه سقراط أنّ للموجودات الطبيعيّة صوراً مجرّدة موجودةً فى عالم الإبداع. و ربّما يسمّيها المثل الأفلاطونيّة و أنّها غير كائنة و لا داثرة و لا بائدة و لكنّها باقية أبد الدهر و أنّ الذى يدثّر و يبيد إنّما هى الصورة المتجدّدة المادّيّة. و لمّا كان هذا الرأى مخالفاً لظواهر قوانين الحكماء و مشهورات اقاويلهم من كون الحيوانات اللحميّة و الأجسام المعدنيّة و النباتية مع قواها و لوازمها موجودة فى عالم المفارقات المحضة أوّلوا كلام أفلاطون بوجوه من التأويل. و لهم فى تفسير كلامه و تأويله مسالك:

الأوّل ما ذكره المعلّم الثانى أبونصر الفارابى فى مقالته المسمّى بالجمع بين الرّأيين. و هو أنّ مراده من المثل هى الصور العلميّة القائمة بذاته تعالى علماً حصوليّاً زائدة على ذاته تعالى قائمة به قيام الأعراض بموضوعاتها، لأنّها باقية غير داثرة و لا متغيّرة و إن تغيّرت و زالت الأشخاص الزمانية و المكانية. (ص ١٠٥)

والثانى ما فسّر الشيخ الرئيس كلامه به و شنّع عليه حيث قال فى الهيات الشفاء: «ظنّ قوم أنّ القسمة توجب وجود شيئين فى كلّ شىء كإنسانين فى معنى الإنسانيّة: إنسان فاسد محسوس و إنسان معقول مفارق أبدى لايتغيّر. و جعلوا لكلّ واحد منهما وجوداً، فسمّوا الوجود المفارق وجوداً مثالياً و جعلوا لكلّ واحد من الأمور الطبيعيّة صوراً مفارقة. و إيّاها يتلقّى العقل، إذ كان المعقول شىء لايفسد، و كلّ محسوس من هذه فاسد. و جعلوا العلوم و البراهين ينحو نحو هذه و إيّاها يتناول. و كان المعروف بأفلاطون و معلّمه سقراط يفرطان فى هذا القول» انتهى. (ص ٣١٠)

این صفحه در اصل کتاب ناقص است

این صفحه در اصل کتاب ناقص است

این صفحه در اصل کتاب ناقص است

این صفحه در اصل کتاب ناقص است

این صفحه در اصل کتاب ناقص است

این صفحه در اصل کتاب ناقص است

این صفحه در اصل کتاب ناقص است

این صفحه در اصل کتاب ناقص است

این صفحه در اصل کتاب ناقص است

این صفحه در اصل کتاب ناقص است

این صفحه در اصل کتاب ناقص است

این صفحه در اصل کتاب ناقص است

این صفحه در اصل کتاب ناقص است

این صفحه در اصل کتاب ناقص است

این صفحه در اصل کتاب ناقص است

این صفحه در اصل کتاب ناقص است

و لايلزم من ذلك أن لايكون للمجموع أثر لقوله: **و لايلزم حكم كلّ واحد على المجموع.** ألاترى أنّه لايلزم من كون كلّ من أجزاء العشرة غير زوج أن تكون العشرة كذلك، **بل المجموع له أثر، و هو نفس المعلول الوحداني. و كما أنّ جزء العلّة التي هي ذات أجزاء مختلفة الحقيقة لايستقلّ باقتضاء المعلول و لايلزم أن يقتضي جزء المعلول، فكذلك الأجزاء التي تكون من نوع واحد** أى التى تكون غير مختلفة الحقيقة لاتستقلّ باقتضاء المعلول، و لايلزم أن لايكون المجموع مستقلاً باقتضائه. **فإنّه إذا**

أمّا على الاحتمال الأوّل ـ و هو أن يكون جهة التأثير و العليّة هى الآحاد بما هى آحاد ـ فلابدّ أن يكون لكلّ واحد منها أثر، و إلا فلايكون للمجموع أثر أصلاً، إذ ليس المجموع إلا عين الآحاد.

و أمّا على الاحتمال الثانى ـ و هو أن يكون جهة التأثير هى الوحدة الجمعية الاعتبارية ـ فالحكم يجرى فيه مجرى الأوّل، لأنّ الوحدة هاهنا ضعيفة، فلها أثر ضعيف. و العمدة فى المؤثّرية هى الآحاد دون المجموع من حيث الجمعيّة و الوحدة.

و أمّا على الاحتمال الثالث فالحكم فيه على عكس الحكم فى الأوّل كتأثير المغناطيس فى جذب الحديد و تأثير الترياقات فى دفع السموم، فحينئذ كان المؤثّر فى الحقيقة هو شيئاً واحداً بما هو واحد لا بما هو ذو أجزاء. فثبت أنّ علّة الواحد واحد بالذات و إن كان كثيراً من جهة أخرى بالعرض.

و أمّا مثال تحريك جماعة حجراً ثقيلاً أو رسوب سفينة مملوّة من الحنطة فى البحر فالحقّ فيه أنّ لكلّ واحد فى الآحاد أثراً ضعيفاً فى ذلك التحريك و لو كان من جهة الإعداد للحركة و تحصيل الاستعداد بإحالة المادّة حتّى لو تصوّر أحد أنّ إحالة كلّ واحد من الأعداد كانت باقية فى المادّة المتحركة بها و لم‌يمح عنها أثره بتراخى الزمان كمحو أثر النار الضعيفة فى تسخين الحديد بلحظة [ن: - بلحظة] حتّى يتلاقى و يتلاحق أثر كلّ واحد من الكثير أثر صاحبه كان التأثير حاصلاً أيضاً و لو مع التعاقب عند حصول المبلغ من الآحاد التى لابدّ منها للتحريك. فالاجتماع فى الزمان الواحد ليس يحتاج إليه لأجل جهة الجمعية بل إنّما يحتاج إليه لأجل أنّ وحدة الزمان يوجب أن لايزول أثر كلّ واحد بمرور الزمان عليه.

حرّك ألف من الناس شيئاً من الأثقال حركةً مضبوطة بزمانها و مسافتها و لكن حرّكوه فى ساعة مقدار عشرة أذرع، مثلاً **لايلزم أن يقدر واحد** أى منهم، **على تحريك ذلك الثقل جزءاً من تلك الحركة** هو حصّة منها، **بل قد لايقدر على تحريكه أصلاً**. و إذا لم يقدر على تحريكه بالانفراد مع تأثيره عند الانضمام إلى الباقى علم منه أنّ وجود الواحد الذى هو جزء العلّة كعدمه عند الانفراد، و أنّه لايلزم من كونه كذلك عند الانفراد أن يكون كذلك عند الاجتماع.

و ذهب بعض المعاصرين من الأفاضل إلى المذهب المرجوح مستدلاً عليه بما خطّئ فيه قائله فى هذه القاعدة مع أدنى تغيير هو الذى أظهر ورود المنع عليه قائلاً: «لايجوز صدور البسيط عن المركّب، لأنّه إن استقلّ واحد من أجزائه بالعليّة لايمكن إسناد المعلول إلى الباقى، و إلا إن كان له تأثير[1] فى شىء من المعلول ـ لا فى كلّه، لأنّه خلاف الفرض ـ كان مركّباً لا بسيطاً. و إن لم‌يكن لشىء منها تأثير فى شىء منه، فإن حصل لها عند الاجتماع أمر زائد هو العلّة، فإن كان عدميّاً لم‌يكن مستقلاً بالتأثير فى الوجود، و إلا لزم التسلسل فى صدوره عن المركّب إن كان بسيطاً؛ و فى صدور البسيط عنه إن كان مركّباً، و إن لم‌يحصل[2] بقيت مثل ما كانت قبل الاجتماع، فلايكون الكلّ مؤثّراً».

قال: «و يلزم منه أن تكون علّة الحادث مركّبة لوجوب حدوثها أيضاً، و إلا كان صدور الحادث فى وقت دون ما قبله ترجيحاً من غير مرجّح. فلو كانت بسيطة لوجب لأجل حدوثها حدوث علّتها، و لأجل بساطتها بساطتها، و لزم التسلسل الممتنع لتركّبه من علل و معلولات غير متناهية، بخلاف ما لو كانت علّة الحادث مركّبة؛ فإنّه لايلزم التسلسل الممتنع، لجواز تركّبها من أمرين: قديم و حادث. و يكون الحادث منهما شرطاً لعدمه بعد وجوده فى وجود الحادث المعلول عن العلّة القديمة. و الشرط جاز أن يكون عدميّاً، فلايجتمع إذن أمور موجودة معاً، و لها

١ـ أى و إن لم‌يستقلّ الواحد من الأجزاء بالعلة. ١٢

٢ـ أى إن لم‌يحصل لها عند الاجتماع أمر زائد هو العلّة. ١٢

ترتيب العلّيّة و المعلوليّة إلى غير النهاية».

قال: «و يلزم منه أن يكون كلّ حادث مركّباً و إلا كانت علّته بسيطة، بل كلّ بسيط قديماً. و يلزم منه قدم النفس الذى هو الغرض الأصلى من هذه المباحث».

هذا حاصل كلامه. و هو منقوض تفصيلاً و إجمالاً و معارض.[١]

١ـ قال الشارح المحقّق: «هذا حاصل كلامه و هو منقوض»

كلام هذا القائل لايخلو من قوّة فى جميع ما ذكره إلا فى قدم النفس على وجه، و لايرد عليه شىء من الأمور الثلاثة التى أوردها الشارح عليه.

أمّا النقض التفصيلى فالمنع الذى أشار إليه، بقوله: «لجواز أن يوثّر الشىء فى كلّ المعلول و لايكون مستقلّاً بالتأثير بل يكون تأثيره فيه متوقّفاً على غيره كما سبق فى المثال المذكور» إلى آخره لا اتّجاه له، فإنّ كلّ واحد من العشرة إذا كان مؤثّراً فى كلّ المعلول البسيط بشرط غيره على الاستقلال ـ على ما جوّزه ـ لزم جواز أن يتحقّق هناك عشر علل مستقلّة فى التأثير مجتمعة، و ذلك واضح البطلان.

بيان الملازمة أنّ جميع هذه الآحاد إن كانت فى درجة واحدة و نسبة واحدة و يكون كلّ منها بشرط التسعة الباقية علّة مستقلّة لزم ما ذكرناه. و إن كان واحد منها بعينه هو المؤثّر بشرط البواقى فالعلة الموجبة فى الحقيقة هى ذلك الواحد. و هو خلاف المفروض. و كذا قوله: «لانسلّم أنّه إن لم‌يحصل للأجزاء عند الاجتماع أمر زائد هو العلّة بقيت مثل ما كانت» إلى آخره، فإنّ هذا الاجتماع أو ما يجرى مجراه إن كان اعتبارياً محضاً فلا تأثير له فى حصول أمر عينى خارجىّ، و إن كان أمراً موجوداً فيكون حادثاً يعود الكلام فى حدوثه.

و أمّا النقض الإجمالى فجوابه أنّا نختار أنّ الجزء الصورى للمركّب مركب، و ينتهى إلى جزء بسيط لكن لانسلّم أنّ كلّ جزء من الأجزاء الحادثة يجب أن يكون حادثاً وجودياً موصوفاً(*) بحدوث زائد على هويته التجدّديّة الاتصالية، كما فى أجزاء الزمان و الحركة حتى يحتاج ذلك الجزء البسيط إلى علّة حادثة بسيطة، و يلزم منه التسلسل الممتنع.

و أمّا المعارضة فمدفوعة لتوقّفها على إثبات حادث بسيط. و هو فى محلّ المنع كما عرفت. و ما ذكره القائل المذكور من أنّ علّة الحادث لابدّ و أن يكون مركّبة من جزء

أمّا الأوّل فلأنّه على تقدير أن لايستقلّ واحد من أجزائه بالعليّة يجوز أن يكون له تأثير فى كلّ المعلول. و لايلزم منه خلاف المفروض، لأنّ الفرض عدم استقلاله بالتأثير. و إنّما يخالفه الاستقلال بالتأثير أو ملزومه لا التأثير فى كلّ المعلول، لأنّه ليس نفس الاستقلال و لا ملزومه، لجواز أن يؤثّر الشيء فى كلّ المعلول و لايكون مستقلاً بالتأثير، بل يكون تأثيره فيه متوقفاً على غيره كما سبق فى المثال المذكور لتحريك الثقيل. هذا إذا كان المراد من التأثير فى قوله: «و إن كان له تأثير» مطلق التأثير، على ما يشعر به قوله: «تأثير».

و إن كان المراد منه التأثير المستقل على ما يدلّ عليه قوله: «فى شيء منه لا فى كلّه لأنّه خلاف الفرض» إذ المخالف للفرض هو التأثير المستقل فى الكلّ لا مطلق التأثير فيه، فنسلّم هذه المقدّمة فنقول: لانسلّم أنّه إن لم‌يحصل للأجزاء عند الاجتماع أمر زائد هو العلّة بقيت مثل ما كانت، إذ لايلزم من انتفاء أمر زائد هو العلّة انتفاء

مستمرّ و جزء متجدّد يكون عدمه بعد وجوده علّة لوجود الحادث موافقٌ لما ذكره الحكماء فى ربط الحادث بالقديم بواسطة الحركة التى يكون حقيقتها منتظمة من هويّة متجدّدة، عدم كلّ جزء منها شرط لوجود جزء حادث، و مطابقٌ أيضاً لما حقّقه و برهن عليه بعض الفقراء فى إثبات حدوث العالم بجميع أجزائه من إثبات جوهر متجدّد الذات منقضى الهوية الاتصاليّة كالحركة. و هى الطبيعة السّارية فى الأجسام المنوّعة إيّاها. و ذلك لأنّ حقيقتها ملتئمة من أجزاء متّصلة متكثّرة فى الوهم، وجودُ كلّ منها يستلزم عدم الآخر و عدمه يستلزم وجود الآخر. و هذه الحالة ثابتة له لذاتها من غير جعل جاعل، كما سيجيء بيانه من ذى قبل إن شاء الله تعالى.

و أمّا بطلان قوله فى قدم النفس فبيانه أنّ النفس بما هى نفس ليست بسيطة كما تصوّره بل هى بما هى متعلّقة بجرم حكمها حكم الطبيعة المتجدّدة، لأنّها منتظمة من جهتين: ما بالقوّة و ما بالفعل و لو بحسب الذهن.

(*) أى يكون قديماً زمانياً أى غير مسبوق بالعدم الواقعى إن كان حادثاً بمعنى آخر و هو تجدّد الذات. مراده أنّ جميع الصور المركّبة ينحلّ إلى صور البسائط، و هى قديمة بالزمان متجدّدة بحسب الذات. ١٢

أمر زائد هو شرط تأثيرها، كالاجتماع فى ما نحن فيه. و على هذا لاتبقى الأجزاء مثل ما كانت، و لا الكلّ غير مؤثر، بل يكون مؤثّراً لحصول شرط تأثيره.

و أمّا الثانى فلأنّه لو صحّ ما ذكره لزم التسلسل الممتنع، لأنّ الجزء الصورى من كلّ حادثٍ مركّبٌ حادث، لأنّه معه بالفعل بل بالزمان. و هو إن كان بسيطاً فهو المطلوب، و إن كان مركّباً عاد الكلام و لايتسلسل، لاستحالة لا نهاية أجزاء الشىء بل ينتهى إلى ما هو بسيط. و إذا كان حادث مّا بسيطاً فلو صحّ ما ذكره لزم من بساطته بساطة علّته و من حدوثه حدوثها، و يلزم التسلسل الممتنع على ما عرفتَ.

و أمّا الثالث فبأن نقول: ما ذكرتم و إن دلّ على امتناع صدور البسيط عن المركّب، فعندنا ما يدلّ على جوازه، لأنّه إذا ثبت حادث بسيط بما عرفتَ من الطريق فنقول: لابدّ من انتهاء علله إلى ما هو مركّب، و إلا لزم التسلسل الممتنع لما مرّ غير مرّة. و هذه الفوائد كلّها من نتائج طبع من تُوِّج بذكره الكتاب (أدام الله ظلّه و كثر فى الملوك الأفاضل مثله).

و إذا بطل امتناع صدور البسيط عن المركّب بطل جميع ما ابتنى عليه إلى قدم النفس، لأنّ القدح فى الأصل يسرى إلى الفرع. و الغرض من إيراده أنّه لاغترارە بصحّتها كان مبتهجاً بهما أى بدعوى امتناع صدور البسيط عن المركّب و بالبرهان عليه حتّى ادّعاهما لنفسه و قال: «إنّى ما سبقت إليهما» و هو على ما قيل:

و من العجائب أنّه لايشترى ومع الكساد يخان فيه و يسرق

و ما يقال: إنّ الجسم إذا كان عديم الميل، و ليكن أ، **لايقبل الحركة قسراً، فإنّه إن قبلها فنفرض أنّ قوّة مّا حرّكته زماناً و مسافةً،** و ليكن فى ساعة عشرة أذرع مثلاً، **و حرّكت ذا ميل،** و ليكن ب **في مثل تلك المسافة، فلابدّ و أن يكون تحريكه** أى تحريك عديم الميل، **في زمان أقصر** أى من زمان تحريك ذى الميل، و ليكن ساعتين، و إلا لكانت الحركة مع العائق كهى لا معه. **فنفرض بقدر ما نقص من زمان تحريك ذي الميل زمان عديمه جسماً آخر ينقص ميله عن ميل ذي الميل المذكور،** و ليكن ج و ميله نصف ميل ب **فتحرّك** أى ج، **بمثل تلك القوّة في مثل مسافته،** و هى الأذرع العشرة. **فلا شكّ أنّه ينقص زمان حركته** أى عن زمان حركة ب **بقدر نقصان ميله** أى النصف، لأنّ

نسبة الزمانين كنسبة الميلين، فيكون زمان ج ساعة كزمان عديم الميل، **فتساوي حركته حركة عديم الميل** لقطع كلّ منهما عشرة أذرع فى ساعة، **و هو محال،** لاستحالة أن تكون الحركة مع العائق كهى لا معه.

لايقال: لانسلّم وجود ميلين على النسبة المذكورة، لجواز أن يكون للميل حدّ لايتجاوزه. سلّمناه لكنّ الحركة من حيث هى حركة تستدعى قدراً من الزمان و تستدعى من جهة الميل قدراً آخر منه. و إذ ذاك فلايلزم أن تكون نسبة الزمانين كنسبة الميلين. سلّمناه لكنّ المحال إنّما لزم من مجموع الأمور المفروضة لا من مجرّد جسم عديم الميل. سلّمناه لكنّ الحجّة ـ بعد تسليم ما فيهاـ إنّما تدلّ على وجود عائق عن الحركة الطبيعيّة، فلم قلتم إنّه الميل؟ فإنّ العائق أعمّ. و لايلزم من وجود العامّ وجود الخاصّ. سلّمناه لكنّ الميل إذا ضعف جداً لميكن له تأثير ألبتة، فكان وجوده كعدمه. و تمام تقريره أنّه لايلزم أن يكون تأثير الجزء جزءاً من تأثير الكلّ، فإنّ عشرة رجال إذا رفعوا حجراً مسافة عشرة أذرع مثلاً، لايلزم أن يرفعه واحد منهم ذراعاً، بل قد لايحرّكه حتى يكون وجوده منفرداً بالنسبة إلى رفعه كعدمه، لأنّ تأثيره مشروط بالانضمام؛ كذلك الميل القوىّ إذا كان مؤثّراً فى الممانعة، فلايلزم أن يكون جزء ذلك الميل يؤثّر فى تلك الممانعة جزءاً من ممانعة الكلّ. و على هذا فإذا اقتضى الميل القوىّ زماناً لايلزم أن يقتضى الضعيف زماناً نسبتُه إلى زمان القوىّ كنسبة الضعيف إلى القوىّ، لجواز أن يكون تأثير الضعيف فى ممانعة ما يمانعه الكلّ مشروطاً بانضمامه إلى ما زاد عليه فى القوىّ، و دون الانضمام يكون فى حكم عديم الميل كما تبيّن[1] من المثال. و إلى هذا أشار بقوله:

فلقائل أن يقول: لم لايجوز أن يكون الميل الضعيف الذي هو جزء لميل آخر، و لا نسبة له إلى كلّه معتبرة، لايقدر على ممانعة ما يمانعه الكلّ؟ فيكون في حكم عديم الميل على سياق المثال المذكور في تحريك الثقل.

لأنّا نجيب عن الأوّل بأنّ ميل نصف الجسم نصف ميل كلّه. و كما أنّ الأجسام

١ـ س: سبق

لاتنتهی فی الانقسام إلی ما لایقبل القسمة و لا فی الازدیاد إلی ما لایحتمل الزیادة علیه، إلا أن یکون ذلك لمانع خارج عن طبیعة الجسمیّة، فکذلك المیل فی تنقّصه و ازدیاده.

و عن الثانی بأنّ الحرکة من حیث هی حرکة و إن کانت مستدعیة للزمان، إلا أنّه لایتعیّن ذلك الزمان إلا لمخصّص، فإنّ الحرکة المطلقة تستدعی زماناً مطلقاً، و الحرکة المعیّنة تستدعی زماناً معیّناً. فالمخصّص للحرکة هو المخصّص للزمان. فإذا فرض التساوی فی ما عدا المیل لم‌یبق مخصّص للزمان إلا المیل.

و عن الثالث بأنّ کلّ واحد من تلك الفروض إذا کان واقعاً فلیس المحال إلا من فرض عدم المیل.

و عن الرابع بأنّ التقدیر فرض التساوی فی ما عدا المیل، فلم‌یبق التفاوت فی الزمان إلا بسبب المیل.

و عن الخامس بأنّ فی مقایسة المیل بهذا المثال نظراً، لأنّ المیل لا معنی له إلا المدافعة و الممانعة. فحیث لا مدافعة و لا ممانعة فلا میل. و التقدیر وجود میل و إن کان ضعیفاً. و إنّما کان یصحّ إجراء المیل مجری هذا المثال لو کانت المدافعة و الممانعة من تأثیراته[1]، لا أن یکون هو هی بعینها.

و یمکن أن یزال عنه النظر بأنّه حیث لا مدافعة و لا ممانعة فی نفس الأمر فلا میل، لا حیث لا مدافعة و لا ممانعة محسوسة، فإنّه قد لایُحسّ به مع وجوده، لضعفه کما فی نبتة و نحوها. و إذا لم‌یحسّ القاسر المحرّك به کان وجوده کعدمه بالنسبة إلیه، و فیه المطلوب.

و لمّا نقض الحجّة تفصیلاً بمنع المقدّمة أراد أن ینقضها إجمالاً بأنّها لو صحّت لزم أن یکون للأفلاك میل جسمانی غیر النفسانی الحادث من نفوسها، لأنّ الحجّة عامّة لجمیع الأجسام، فیصدق علی الأفلاك من حیث الجسمیة أنّ لها میلاً جسمانیّاً معاوقاً للمیل النفسانی فقال:

١ـ آ: + نفی ما عداه

و العجب أن هذه الحجّة[١] **توجب للأفلاك و المحدّد ميلاً لأجرامها غير ما يحدث من نفوسها.** و بطلان المقدّم يعرف من بطلان التالى. و ذلك لقوله: **و المستدير أوضاعه متساوية،** إذ ليس بعض الأوضاع الممكنة لها أولى به من غيره من باقى الأوضاع. و إذا تساوت الأوضاع تساوت هيولى أجرامها إليها، و لا مدافعة عند الاستواء. و إذ لا مدافعة فلا ميل، إذ لا معنى للميل إلا المدافعة. و لهذا قال: **فلايتعيّن استحقاق جانب و لا ميل إلى صوب معيّن.**

و الحاصل أنّه لو صحّت الحجّة لكان للأفلاك ميل جسمانى. و لو كان لها ميل

١ــ قوله: «و العجب أنّ هذه الحجّة»

ليس العجب إلا من الشيخ (قدّس سرّه) حيث زعم أنّ لجسميّة الأفلاك طبيعة خاصّة غير قوّتها المحرّكة التى هى إمّا نفسها بعينها أو قوّة سارية فيها من النفس. و ليس للجسم بما هو جسم تحصّل خارجىّ إلا بعد تصوّره بصورة نوعيّة هى تمام حقيقته. و ليس تحريك النفس لجسميّة الفلك كتحريك نفوسنا لأبداننا العنصريّة المشتملة على طبائع و قوى غير فائضة بواسطة النفس عليها، لأنّ الفلك بسيط، و البسيط ليس فيه اختلاف قوى و طبائع. و الحقّ أنّ طبيعة الفلك و صورته التمامية أى نفسه المحركة المدبّرة شىء واحد و موجود واحد. و من ذهب أيضاً إلى أنّهما اثنتان لميذهب إلى أنّ جسميّة الفلك قد تحصّلت و تمّت نوعيته ثمّ قبلت نفساً فائضة عليها. و هذا ممّا لايجوّزه حكيم و لا ذو ارتياض فى الفلسفة.

و منشأ هذا الاعتراض منه إنكاره للصوّر النوعيّة الجوهرية فى الأجرام حيث زعم أنّ لكلّ جسم فلكىّ أو عنصرى وجوداً مستقلاً جوهريّاً قبل ما حلّ فيه المخصصات النوعيّة التى هى عنده أعراض متأخّرة فى الوجود عن وجود موضوعاتها. فعلى زعمه كان للأفلاك عنده وجود قبل وجود قواها المحرّكة. فإذا ثبت أنّ لكلّ جسم ميلاً ذاتياً يلزم أن يكون لجسميّة الفلك قبل نفسه المحرّكة ميل ذاتىّ، و بسبب ما يحدث من نفسه فيه ميل آخر. و يلزم منه ما ألزمه إلى آخر الحجّة. و قول الحكماء: إنّ لكلّ جسم له ميل طبيعىّ ليس معناه أنّ كلّ جسم من حيث جسميّته بلا زيادة أو بالمعنى الذى هو مادّة للأنواع أو جنس لها له ميل، إذ لا وجود للجسم إلا بما يحصّله و ينوّعه صائراً إيّاه كما وقع التنبيه عليه مراراً.

جسمانى لما تساوت أوضاعه، لما بيّنا أنّها إذا كانت متساويّة لايكون لها ميل جسمانى، لكنّ الأوضاع متساويّة فالحجّة باطلة.

و لايجوز أن يكون للشيء الشخصي كالحرارة المعيّنة مثلاً، **علّتان** أى تامّتان مستقلّتان بالتأثير، **فإنّه إن كان لكلّ واحد مدخل في وجوده فكلّ واحد جزء للعلّة، لا علّة تامّة. و إن لميكن لأحدهما** أى فقط، **مدخل فالعلّة أحدهما. و الأمر العامّ** أى الكلّى، **يجوز أن يكون له علل،** لا بمعنى أنّ الحرارة الكليّة توجد فى الأعيان عن علل، لاستحالة وقوع الكلّى فى الأعيان؛ و لا بمعنى أنّ الوجود فى الأعيان الذى لابدّ و أن يكون جزئياً له علل، لما عرفت من استحالته، بل بمعنى أنّ واحداً من تلك العلل لايتعيّن لوقوع جزئيات الكلّى حتى يتوقّف عليه بخصوصه، **بل يقع بعض جزئياته بهذا و بعضها بذلك؛ كالحرارة** أى الكليّة **مثلاً، فإنّها قد توجبها مجاورة جسم حارّ** كالنار مثلاً، **و قد يوجبها الشعاع و الحركة.** و ذلك لجواز أن يكون للأشياء الكثيرة لازم واحد بالنوع.

و هاهنا حكومات في بعض الإدراكات و المدركات نذكرها، لأنّها ينتفع بها في ما بعد من الأبحاث العقليّة المهمّة للمتألّهين من الحكماء.

حكومة

[في إبطال جسمية الشعاع]

ظنّ بعض الناس أى من الحكماء، **أنّ الشعاع جسم** أى لطيف نورانى ينفصل عن المضيء و يتّصل بالمستضيء. و معه حرارة لازمة، و هى سبب تسخينه.

و ذلك باطل، إذ لو كان جسماً لكان إذا سُدّت الكُوَّة بَغتَةً[1] أى دفعة لئلا يقال إنّه

١ـ قوله (ره): «إذا سدّت الكوّة بغتة ما كان يغيب»

لهم أن‌يجيبوا عن هذا بأنّ الشعاع جسم صوريّ بلا مادّة. و إنّما يفيض وجوده عن سبب فاعليّ بلا حركة و زمان. و ليس يحتاج فى وجوده إلى أسباب ماديّة إلا الوضع المخصوص مع النّير و عدم الحجاب بينهما. فإذا سدّت الكوّة عدم دفعة لفقد شرط وجوده

يخرج قبل السدّ لو كان بالتدريج، **ما كان يغيب** أى يُعدم ذلك الجسم النورانى، بل كان يشاهد إمّا ساكناً أو متحركاً، لامتناع بطلان جوهر قائم بذاته ببطلان إضافة له عارضة إلى الغير، و إلا لكان مرور إصبعنا بما بين الشمس و بينه مُعدماً له، و هو بديهىّ البطلان.

فإن قيل: بقيت أى فى البيت بعد سدّ الكُوّة، **أجسام صغار مظلمة فزال ضوءها، فسلّم** أى القائل بهذا الجواب أنّ جسميّتها غير ضوئها. و يلزم منه كونه كيفية تحدث من المضىء فى القابل المقابل بلا حائل، و منه **أنّ الشعاع نفسه ليس بجسم**.

و أيضاً لو كان جسماً لكان انعكاسه من الصلب كالجبال، أولى ممّا كان[1] **من الرطب** كالمياه، لأنّ انعكاس الكرة المضروبة فى حائط إلى خلف أشدّ ممّا يكون من الماء. و الوجود بخلافه، لأنّ انعكاس الشعاع من المياه أشدّ ممّا من الجبال، **و لَنقص جرم الشمس**[2] **إذا فارقها** الجسم الشعاعى يسيراً يسيراً إلى أن يفنى و يضمحلّ فى

و هو عدم الحجاب، كما تعدم صورة الحسّ المشترك دفعة عند وقوع السدّ بين البصر و بين المرئى، لأنّها أيضاً صورة ذات مقدار مجرّدة عن المادّة لكنّها مشروطة بوضع مخصوص لآلة الحسّ مع المادّة المخصوصة. و بالجملة للشّعاع وجود برزخى متوسط بين الأجسام المادّية التى لها غاية الافتقار إلى المادّة و لواحقها و بين الصّور المقدارية المجرّدة عنها كلّ التجرّد. و كلّما كان حدوث الشىء من الفاعل لا بمشاركة المادّة فحدوثه دفعىّ لا بالاستحالة عن شىء و زواله دفعى لا بالاستحالة إلى شىء آخر كوجود الصور الإدراكيّة فى القوى الباطنة و عدمها عنها. و هكذا الحال فى كلّ ما غلبت فى تكوينه جهات الفاعل على جهات القابل.

١ــ قوله: «كالجبال أولى ممّا كان»

فى هذه الأولوية نظر، لأنّ شرط الانعكاس هو الصّقالة لا الصّلابة. و الجسم الصلب إذا صقل ينعكس عنه الشعاع أيضاً كالحديد المصقول يصير مرآة بالصّقالة. و أمّا الجسم الخشن ففيه خلل و فرج و تضاريس يمنع عن الانعكاس بواسطة تلك الحجب.

٢ــ قوله (ره): «و لنقص جرم الشمس إذا فارقها»

قد علمت أنّ فيضان الشعاع من الفاعل ليس بمدخليّة المادّة و ليس حدوثه من الفاعل لأجل تقليب جسم آخر إليه أو إحالته و تصيّره إيّاه أو بضرب من التحريك(*) كالعنصر و

الأدوار الغير المتناهية، لتناهي جرمها؛ **و ما حصل** أی الشعاع **إلا علی زوايا قائمة فی جهة واحدة**، لأنّ حركة الأجسام الهابطة إنّما تكون إلی جهة المركز علی سمت مستقيم يقوم عموداً علی السطح الذی يماسّ كرة الأرض علی مسقط ذلك العمود علی ما عُرف بالتجربة، لكونه أقرب الطرق إلی المركز، **لا علی ما يری جهات مختلفة**[١] و علی خطوط غير قائمة؛ **فإنّ جسماً واحداً بطبعه لايتحرّك إلی جهات مختلفة**، مع أنّ ضوء المصباح يتحرّك إليها و يضيء أرضَ البيت و جدرانه و سقفه، **و لتراكم أضواء سُرُج كثيرة**[٢] **حتی صار غلظاً ذا عمق، و كلّما ازداد أعداد المضيء ازداد عُمقه. و ليس كذا**، إذ لو ازداد عمقه لكان أمنع[٣] لما وراءه عن الرؤية، لأن الضوء مبصر. و كلّ جسم يصحّ أن يبصر فهو يمنع من إبصار ما وراءه للزوم كونه كثيفاً، لامتناع روية

إلا ذاته و ما يجری مجری هذه الأمور بل هو جرم بسيط نوریّ من أُفق الأنوار المجرّدة المثالية.

(*) الحریّ بهذه المباحث الطبيعيّاتُ لا الحكمة الإلهية. و العجب من المحشّی العلامة (قدّس سرّه) حيث عاتب الشيخ الرئيس لأجل تورّطه فی العلوم الطبّية و معالجة القروج و الجروج ثمّ وقع فيما وقعوا و أراد النقض و الإبرام حول أمور لا صلة لها بالفلسفة الباحثة عن أحوال الموجود بما هو موجود. (م)

١ــ قوله: «لا علی ما يری جهات مختلفة»

قد أشرنا إلی أنّ وجوده ليس بالحركة و لا أنّه ذو حركة أصلاً لا إلی جهة و لا إلی جهات. و نسبته إلی سائر الجهات واحدة ضرورة أنّ الشعاع عندهم ليس جسماً ماديّاً و ليس أيضاً علی طبيعة عنصر من العناصر ليكون حارّاً أو بارداً ثقيلاً أو خفيفاً.

٢ــ قوله (قدّس سرّه): «و لتراكم أضواء سرج كثيرة»

التزاحم و التراكم من خواصّ المادّة و لايحصل فی تراكم الأشعة إلا شدّة فی النورية و لايوجب تراكمها كثافة و حجاباً، لأنّ ذلك من خواصّ الأجسام المظلمة الذوات. و هذه الأجسام نورية الذوات مبائنة النوع و الحقيقة لتلك الأجسام. و زيادة نوع فی أفراده لايوجب انقلابه و خروجه إلی نوع آخر مبائن له.

٣ــ س: امتنع

الشفيف، لكنّ النور كلّما كان أقوى كان ماوراءه أظهر للبصر.

و إذ بطل جسميّة الشعاع **فليس ممّا ينتقل من الشمس**[١] **أو من محلّ** أى آخر كغيرها من المنيرات[٢]، **إلى محلّ** كالمستنيرات، **بل هو هيئة** أى عرض **يحصل فى الأجرام** عند مقابلة النيّر بتوسّط جرم شفّاف كالهواء و الماء و غيره من الشرائط. و المفيض لهذه الهيئة المبصرة ـ أعنى الشعاع ـ و كذا غيره من المدركات الحسيّة من المسموعة و

١ـ قوله: «فليس بما ينتقل من الشمس»

دفع لما قيل لو كان عرضاً لكان انتقاله من المنير إلى المستنير انتقال عرض، و انتقال العرض مطلقاً محال كما سبق. و اعلم أنّ هاهنا دقيقة يجب التنبيه عليها و هى أنّ الأعراض كلّها و إن اشتركت فى أن لايجوز عليها الحركة من موضوعها إلى موضوع آخر لكن وجود الأعراض الجسمانية على ضربين:

أحدهما: وجود أعراض لايحصل إلا بانفعال المادّة و تجدّد الموضوع و استحالته، فوجودها زمانىّ.

و ثانيهما: وجود أعراض يحصل من فاعلها دفعة من غير مشاركة المادّة باستحالتها و تجدّدها. و من قبيل الثانى وجود الأضواء و الأنوار و جميع التعليميات و كذا لوازم الأجسام بما هى أجسام. فلو وقع لشىء منها تجدّد و تغيّر كان لا بالذات بل بتبعيّة تجدّد موضوعه أوّلا كالحركة الكميّة، فإنّ موضوع تلك الحركة هى المادّة الأولى دون الجسمية المعيّنة، لأنّ الجسميّة المعيّنة يتجدّد أوّلاً فيلزم تجدّدها تجدّد المقادير و الأبعاد كما سيجىء. و لذلك أفاد الشارح تبعاً لبعض المحقّقين أنّ مدخليّة الجسم المنير فى استنارة الجسم المستنير ليس إلا بكونه مظهراً لها كالمرآة فى مظهريّتها للصّورة المرئيّة منها، حيث قال:« و هذه الأجرام أى المنيرة كالمرايا لكونها مظاهر لوجودات تلك الأشعة النوريّة الجسميّة لظهورها على سطوحها كما كانت المرايا مظاهر لوجود الأشباح المقابلة لها من العقل المفارق بلا زمان» انتهى. فعلم من هاهنا أنّ الشعاع لو كان جسماً أيضاً فليس كأجسام ماديّة ظلمانيّة حتى يكون حدوثه بالحركة و بمشاركة المادّة و لا أيضا يلزم فى حصوله التداخل المستحيل الذى يفرض بين جسم مادّى و جسم مادّى آخر مثله.

٢ـ آ: النيرات

المذوقة و المشمومة و الملموسة و كذا الصور المتخيّلة هوالعقل المفارق، فإنّ جميعها إنّما تحصل فی قوانا من واهب الصور. و الآلات و الشروط التي يحصل عندها الإدراك هی معدّات لإفاضة فيض الصور علينا. و لولا القصور البشری لما احتجنا فی الإدراك إلی توسّط هذه الأشياء، بل كان مفيد الصور و الهيئآت يفيدنا إيّاها بدونها، كما هو الحال فی النفوس الفلكيّة. و إذا كان عرضاً **فلاينتقل** أی من محلّ إلی محلّ، لاستحالة الانتقال علی الأعراض، بل يحدث فی ما يقابل الشمس ابتداءً لا انتقالاً.

و **علّتها** أی و علّة هذه الهيئة، و هی المعدّة لما عرفتَ آنفاً لا الفاعليّة، لأنّه واهب الصور و لا القابليّة، لأنّها الأجرام المستنيرة؛ و هذه الأجرام كالمرايا لها لكونها مظاهر لوجودات تلك الأشعّة النوريّة الجسميّة لظهورها علی سطوحها، كما كانت المرايا مظاهر لوجود الأشباح المقابلة لها من العقل المفارق أيضاً، و بلا زمان، إذ لو كان حصول الأشعة من النيّرات الكوكبيّة و غيرها زمانيّاً لكان إذا أشرقت الشمس من المشرق لميستضیء الأرض إلا بعد زمان. فظهر أنّ حصول الأشعة الجسمانيّة ليس بانتقال و لا بانفصال شیء منها أی من النيّرات و لا فی زمان. و اعتبر حصول الأشعة العقليّة به فی كونه ليس بانتقال و لا بانفصال و لا بزمان. و ليكن هذا علی ذكرك، فإنّك ستنتفع به فی قسم الأنوار إن شاء الله. فإذن العلّة المعدّة **للشعاع هی المضیء بواسطة جسم**[1] **شفّاف كالهواء** علی معنی أنّ حصولها للمضیء علّة مُعدّة لحصولها فی المستضیء بالواسطة المذكورة. و الضوء و النور و الشعاع ـ بأیّ عبارة شئتَ ـ كمال محسوس لكلّ ما يستضیء به.

و **ظنّ أنّ الشعاع هو اللون،**[2] **و ليس الشعاع الذي علی الأسود غير سواده، بل**

---

١ ـ آ: جرم

٢ ـ قوله (ره): «و ظنّ أنّ الشعاع هو اللون»

قد علمت أنّ الشعاع من الموجودات التي يحصل دفعة من غير استحالة. و لا شكّ أنّ اللون كالسواد و غيره ممّا يحصل باستحالة و انفعال مادّة فی زمان، فيكون الشعاع مغايراً للّون. و لك أن تقول كما أنّ الوجود يختلف كمالاً و نقصاً و كلّما نقص و ضعف يلحقه

سواد الأسود و زرقة الأزرق حصّة ما من الشعاع الحاصل من النيّر، و اختلاف الألوان باختلاف استعدادات القوابل. و احتجّوا عليه بأن قالوا: **الألوان معدومة في الظلمة، لأنّا ما نراها فيها.** و عدم الرؤية إمّا أن يكون لكونها معدومة فى نفسها، أو لأنّ الظلمة ساترة لها و عائقة عن الإبصار. و **ليس** أى عدم الرؤية، **أنّ** أى لأنّ، فإنّ حروف الجرّ تحذف من أن و أنّ قياساً، **الظلمة ساترة؛ فإنّها عدميّة على ما بُيّن** أى من أنّها عدم الضوء عمّا من شأنه أن يستضيء على ما هو رأى المشّائين، أو عدم الضوء

العدم و الإمكان و ينتهى فى نقصانه و نزوله إلى أن يختلط بالأعدام و القوى و الملكات، فيحصل من بعض مراتبه بمداخلة الأعدام الأجسامُ الكثيفة المظلمة، مع أنّ الوجود كلّه نور، و الأعدام كلّها ظلمات؛ فكذلك النور المحسوس إذا قلّت نوريّته و ضعف وجوده بحصول بعض الحجب و التراكيب و الأمزجة يحصل من بعض مراتبه الألوان. فاللون نور ممزوج بظلمة. و كلّ لون مخصوص قد حصل من امتزاج خاصّ بين أعداد من نور و أعداد من ظلمة على مراتب معيّنة. فالقول بأنّ النور غير اللون كما ذهب إليه المصنّف حقّ بوجه، لأنّ حصول الألوان بامتزاج و حركة، و حصول الأشعة دفعىّ، و القول بأنّه عين اللون حقّ أيضاً بوجه آخر، فإنّ الألوان من مراتب نقصانات النور و اختلاطه بالظلمات. و هى ليست وجوديّة فليس فيها وجود إلا للنّور كما أنّه بعد ما حقّق أنّ الموجود من كلّ ممكن ذى ماهيّة هو الوجود لا غير. فلو قال أحد: إنّ هذه الأجسام و غيرها ليست غير الوجود لكان حقاً، و لو قال إنّها غير الوجود لكان حقّاً أيضاً كلّ بوجه.

ثمّ لايخفى عليك أنّه على تقدير أن يكون حصول اللون من بعض مراتب النور فى الضعف لايلزم أن يكون كلّ نور بحيث إذا ضعف و قلّت نوريته صار لوناً بل لابدّ مع ذلك من تركيب و امتزاج حصل بين أعداد من النور و الظلمة، فلايرد عليه ما ذكره المصنّف فى ما سيجيء. نعم الذى ذكره (قدّس سرّه) يبطل قول القائل بأنّه ليس الشعاع الذى على الأسود غير سواده كما حكاه المصنّف. و أمّا قول القائل: «إنّ سواد الأسود و زرقة الأزرق حصّة ما من شعاع حاصل من النيّر و اختلاف الألوان باختلاف القوابل» كما فى حكاية الشارح إن لم‌يكن فيها لام التعريف الداخلة على لفظ الشعاع الحاصل فيمكن تصحيحه بما ذكرناه.

فحسب على ما هو رأى الأقدمين. و العدميات لاتستُر شيئاً و لاتحجبه عن الإبصار، و إلا لما كان من قعد فى غار مُظلم، و فى خارجه جسم مستنير، يرى ذلك الجسم، فتعيّن أن تكون معدومة.

و هو ليس بشىء، لجواز أن يكون عدم رؤية الألوان لانتفاء شرط رؤيتها، لأنّ شرط المرئىّ أن يكون مضيئاً لذاته أو لغيره. فالضوء شرط رؤية اللون لا شرط وجوده، و إلا لَتوقّف وجوده على وجود الضوء المتوقّف على وجود اللون، لأنّ الشفّاف غير قابل للضوء. و هو دور باطل، لكونه وقف تقدّم لا وقف معيّة كما فى المتضائفين. **و ليست الألوان إلا الكيفيّات الظاهرة لحاسّة البصر. و الشّعاع كماليّة ظهورها لا أمر زائد على اللونيّة.** فإذا لم‌تظهر للبصر فى الظّلمة فلاتكون موجودة فيها. و إذا لم‌توجد فى الظّلمة و وجدت فى الشعاع، فاللونيّة نفس الشعاع.

فلقائل أن يقول لهم: إذا سلّم لكم أنّ الألوان عند انتفاء الضوء ليست موجودة، لايلزم أن تكون نفس الشعاع. و إنّما قال: «إذا سُلِّم» لأنّه فى معرض المنع، لأنّا لانسلّم أنّها غير موجودة فيها بل غير مرئية لانتفاء شرط الرؤية، فإنّ الشعاع شرط ظهور اللّون و لازم له لا نفسه.

و ليس تلازم الأشياء كظهور اللون مع الشعاع **أو توقّف الأشياء بعضها على بعض** كالظهور على الشعاع، **يلزم منه اتّحاد الحقائق**، و إلا لزم فى كلّ متلازمين و فى كلّ شرط و مشروط.

و له أيضاً أن يقول: لانسلّم أنّ حقيقة اللون ما ذكرتم، فإنّ ظهوره للبصر ليس نفس حقيقته بل تابع لها، فإنّه ما لم‌يثبت حقيقة لم‌يوجد ظهورها.

فإن قيل: الظهور بالفعل حقيقة اللون نمنعه و نقول: إنّ الشىء قد يكون ملوّناً و لايكون ظاهراً بالفعل، إمّا لعدم حضور ناظر أو لاختلال آلة البصر أو لعدم القصد أو غيره.

و الحقّ أنّ ظهور اللون للبصر عند عدم المانع إن أخذ داخلاً فى مفهوم اللون مقوّماً له فلا حصول لشىء من الألوان فى الظلمة، لأنّا ما نراها فيها، مع أنّ الظلمة ليست بمانعة لما عرفتَ. و إن لم‌يؤخذ كذلك لم‌يلزم منه إلا أنّ الضوء شرط فى صحّة

كونه مرئياً، لا فی تحقّقه فی نفسه، و هذا هو الأولی بل الواجب.

و مما يدلّ على أنّ الشعاع غير اللون أنّ اللون إمّا أن يؤخذ عبارةً عن نفس الظهور أی للبصر، **أو عن الظهور على جهة خاصّة** أی من سواد أو بياض أو نحوهما من الألوان. **لايمكن أن يؤخذ اللون عبارة عن نفس الظهور للبصر، فإنّ الضوء ـ كما للشمس** و نحوها من الكواكب و غيرها ـ **ليس بنفس اللون، و هو ظاهر للبصر. و كذلك الضوء إذا غلب على بعض الأشياء السود الصقيلة كالشبح**، و هی خرزات[1] سود يضرب بها المثل فی السواد، **يغيب لونها، و الظهور يتحقّق بالضوء. و إن أخذَ اللون على أنّه ليس بمجرّد الظهور** أی للبصر، **بل مع تخصّص** أی بسواد أو بياض، **فإمّا أن يكون نسبة الظهور إلى السواد و البياض كنسبةَ اللونّية إليهما في أنّ الظهور لايزيد في الأعيان على نفس السواد، كما ذكرنا في اللونّية** أی من أنّها لاتزيد على نفس السواد فی الأعيان، **فليس في الأعيان إلا السواد و البياض و نحوهما.**[2] **و الظهور محمول عقلي، فلايكون ظهور البياض في الأعيان إلا هو. فالأتمّ بياضاً ينبغي أن يكون أتمّ ظهوراً و كذا الأتمّ سواداً.**[3] **و ليس كذا، فإنّا إذا وضعنا العاج في الشعاع و الثلج في الظلّ**

١ـ بالفارسيّة: مُهره

٢ـ قوله (قدّس سرّه): «فليس فی الأعيان إلا السّواد»

هذا بناء علی مذهبه من أنّ لونيّة السواد و البياض غير موجودة فی الخارج بعين وجودهما، و قد مرّ ما فيه. فلقائل أن يقول: الظهور و النور ليس مجرّد محمول عقلی كالمعانی المصدريّة بل المراد منه ما به يظهر الشیء علی البصر إن كان من الأضواء المحسوسة أو علی غيره من المشاعر و المدركات إن كان غيره. فالبياض و السواد و سائر الألوان من بعض مراتب النورية و الظهور، و لكن كمال نورها و ظهورها بالضوء الواقع عليها المتّحد بها اتحاد القوّة بالفعل و الناقص بالتام.

٣ـ قوله (قدّس سرّه): «فالأتمّ بياضاً ينبغی أن يكون أتمّ»

لكلّ لمرتبة من الألوان مرتبة خاصّة فی الظهور، و لها حالة مخصوصة فی اللونيّة لامتزاج نورها بظلمتها. و الضوء الواقع عليها هو غيرها بالعدد. و بهذا لايلزم عدم كون اللون من أفراد الضوء.

ندرك مشاهدة أنّ الثلج أتمّ بياضاً من العاج، و أنّ العاج الذي هو في الشعاع أضوء و أنور من الثلج الذي في الظلّ، فدلّ على أنّ الأبيضيّة غير الأنوريّة، و اللون غير النور. و كذا الأتمّ سواداً إذا وضعناه في الظلّ و الأنقص في الشعاع كان الأنقص أنور، و الأشدّ سواداً أنقص نوراً. و يدلّ أيضاً على أنّ الأسوديّة غير الأنوريّة، و اللون غير النور.

فإن قيل: الأتمّ بياضاً أو سواداً إنّما يكون أتمّ ظهوراً لو لم‌يعارضهما معارض، و هو المدّعى. و اللازم من إلزامكم ما إذا عارضهما شيء كما في المثالين من الظلّ الذى لايخلو عن ظلمة، فلايلزم المدعى.

و لهذا ـ أعني و لمعارضة الظلّ للأتمّ بياضاً و سواداً ـ امتازت الأنوريّة عن الأبيضيّة و الأسوديّة و اللون عن النور. و إلى هذا أشار بقوله: و ليس ذلك أى التمايز بين الأنوريّة و بين الأسوديّة و الأبيضيّة، من الظلمة أى من جهة الظلمة و كونها سبباً له، باعتبار كونه في الظلّ و هو لايخلو عنها.

قلنا: ذلك التمايز واقع في الشعاع أيضاً، فإنّا إذا نقلنا السواد الأتمّ إلى الشعاع و الأنقص إلى الظلّ يصير الأتمّ أى سواداً، أنور، مع بقاء أشدّيته أى في السواد. و كذا لو نقلنا الأتمّ بياضاً إلى الشعاع يصير أنور مع بقاء أشدّيته في البياض. و لمّا بقيت شدّة السواديّة و البياضيّة مع الأنوريّة[1] تمايزت عنهما، و دلّ على أنّ الأبيضيّة و الأسوديّة غير الأنورية، و اللون غير النور.

و إمّا أن يكون الظهور أى ظهور السواد و البياض للبصر، في الأعيان أى في الخارج، شيئاً آخر غير السواد و البياض فهو المطلوب.

فيتضح ممّا ذكرنا أنّ الشعاع غير اللون، و إن لم‌يتحقّق اللون أى ظهوره لا وجوده، دونه أى دون الشعاع لأنّه شرط ظهوره كما عرفتَ. و هذا هو الحقّ في هذه المسألة.

و ليست هذه المسألة، و هى أنّ الشعاع غير اللون، من مهمّاتنا أى في المباحث الحكميّة. و لو كان الحقّ معهم فيها، و هو أنّ الشعاع عين اللون، ما كان يضرّنا، إذ لايُبتنى عليها مسألة مهمّة.

١ـ آ: + و لما

حكومة
[في تضعيف ما قيل في الإبصار]

ظنّ بعض الناس، و هم أرباب العلوم الرياضيّة سيّما أصحاب المناظر منها، أنّ الإبصار إنّما هو بخروج شعاع من العين يلاقي المبصرات، فيحصل عند الملاقاة الإبصار. و هو باطل، لأنّ هذا الشعاع إمّا أن يكون عرضاً أو جسماً. فإن كان هذا الشعاع عرضاً فكيف ينتقل؟ لاستحالة الانتقال على الأعراض من محلّ إلى آخر. و إن كان جسماً فإن كان يتحرّك بالإرادة كان لنا قبضه أى قبض الشعاع، إلينا على وجه لانُبصِر مع التحديق شيئاً من الأشياء لا من المضيئات و لا من المستضيئات، لانقباض الشعاع إلينا بإرادتنا، لاستحالة أن يكون الإرادة له و إلا لكان حيواناً ذا شعور و إدراك، و كان الإدراك له لا لنا، و ليس كذا.

و إن كان يتحرّك بالطبع فما تحرّك إلى جهات مختلفة بل إلى جهة واحدة كالعنصريات، و لكان نفوذه في المائعات التي لها لون كالخلّ و ماء ورد و الدهن، أولى من نفوذه في الزجاجات الصافية. و ذلك لكون النفوذ فى المائعات للينتها أسهل ممّا فى الزجاجات لصلابتها، لكنّه ليس أولى، لأنّا نُبصِر ما فى الزجاجات دون ما فى المائعات الملوّنة، لمنع لونها عن رؤية ما فيها. و لهذا فرضها ملوّنة ليمكنه نفى التالى، إذ لو كانت صافيةً غير ملوّنة لأمكن رؤية ما فيها؛ و لكان نفوذه في الخزف أيضاً أولى من الزجاج، لأنّ مسامّه أى مسام الخزف أكثر من مسامّ الزجاج، و لما شوهد الكواكب القريبة كالقمر مثلاً، و البعيدة كالثوابت مثلاً، معاً، لبُعد المسافة بينهما، بل كان أى الإبصار، يختلف على نسبة المسافة، لوصول الجسم الشعاعى إلى القريب فى زمان أسرع من وصوله إلى البعيد؛ و لكان الجرم أى جرم الشعاع، يتحرّك دفعةً إلى الأفلاك فيخرقها، مع أنّه لا حركة دفعية و لا خرق للأفلاك. و ينبسط أى و لكان ينبسط دفعة واحدة، على نصف كرة العالم ما يخرج من العَين من الجسم الشعاعى مع كون العين فى غاية الصغر.

و استحالته كاستحالة غيره من التوالى ظاهرة. و لهذا قال: و هذا كلّها محالات،

فالروّية ليست بالشعاع[١] و إنّما لم‌يتعرّض لإبطال كون حركة الشعاع قسريّة، لظهوره، لأنّها تكون على خلاف الطبع أو الإرادة. و حيث لا إرادة و لا طبيعة فلا قَسرَ.

و قال بعض أهل العلم[٢] يعنى المعلّم الأوّل و من تبعه من المتقدّمين و المتأخّرين:

١ــ قوله: «و الروية ليست بالشعاع»

كلّ ما ذكره إنّما يرد على القول بحركة الشعاع من البصر إلى المرئى. و شىء ممّا ذكره لايبطل القول بأنّ الرؤية بالشعاع.

و لقائل أن يقول: إذا حصلت المقابلة بين البصر الصحيح و المبصر يحدث بينهما جسم شعاعى دفعة و يكون به الرؤية. و هذا الجسم الشعاعى مجرّد عن المادّة فيداخل و ينفذ فى الأجسام اللطيفة. و لا تفاوت فى مداخلته إيّاها بين أن يكون ليّنة أو صلبة بعد أن كانت صافية غير مكدّرة، لأنّ مداخلته إيّاها ليست بالحركة و الزمان. و لا تفاوت أيضاً بين القريب و البعيد فى أصل مواصلته لهما، لأنّ فيضانه دفعىّ بلا مادّة و حركة و زمان كما مرّ. و لفظ الخروج و النفوذ و كذا المداخلة و الانبساط كلّها مجازات أطلقه هذا القائل تسامحاً. و إنّما الغرض أصل حدوث الشعاع على شكل المخروط الذى رأسه عند البصر و قاعدته عند سطح المرئى.

٢ــ قوله (قدّس سرّه): «قال بعض أهل العلم»

الحقّ أنّ صورة المرئى يحصل للنفس بواسطة الرطوبة الجليديّة لا بأن يحلّ فى تلك الرطوبة بل بأن يتمثّل لها تلك الصورة تمثّلاً إدراكيّاً شهوديّاً بواسطة قوّة هيولانيّة فى تلك الرطوبة، إذ من شأن كلّ قوّة هيولانية تعلّقت بها نفس أن يصير مرآة لإدراكها و مظهراً لملاحظتها أشياء مناسبة لها. ألا ترى أنّ الأحول لمّا تعدّدت قوّته البصريّة بلا مجمع رآى الصورة الواحدة اثنين. و لو فرض لرجل واحد عيون كثيرة فوق اثنين بلا مجمع لرآى الصورة الواحدة صوراً كثيرة دفعة واحدة على حسب كثرة عيونه. فعلم أنّ الرؤية إنّما هى بحصول صورة المرئى بواسطة مرآة القوّة الجليدية للنفس حصولاً ذهنياً لا حصولاً ماديّاً. و لو كان وجودها للنفس هو بعينه وجودها للمادّة لازدحمت الصّور الكثيرة على مادّة واحدة جسمانية، و ذلك غير جائز كما علمت. و هذا التحقيق ممّا تفرّدت به و لم‌أجد فى كلام غيرى فاحتفظ به و اسلكه فى سلك نظائره النادرة.

إنّ الرؤية إنّما هو انطباع صورة الشيء في الرطوبة الجليدية، لا بأن ينتقل الصورة منه إليها، لاستحالة الانتقال على الأعراض. و منه يعلم أنّ الرؤية كما أنّها ليست بخروج شيء من البصر إلى المبصَر، كذلك ليست بدخول شيء من المبصَر فى البصر، بل بأن يحصل الصورة عن واهب الصور، لاستعداد يحصل بالمقابلة. و ليس فى قوّة البشر تعليل ذلك.

و ليس الإبصار بمجرّد الانطباع المذكور، و إلا لرُئيَ الشيء الواحد شيئين، لانطباعه فى جليدتى العينين، بل يتأدّى الشبح فى العصبتين المجوّفتين إلى ملتقاهما بواسطة الروح الذى فيهما. و حينئذ يحصل رؤية ذلك الشيء، و لكن بشرط توسّط جرم شفّاف. و هو الذى لايحجُب ماوراءه من الإبصار كالماء و الهواء و البلّور و الزجاج و ما يجرى مجراه.

و دليل الانطباع أنّ التجربة دلّت على أنّ الأجسام المقابلة للأجسام المضيئة و الملوّنة تتكيّف بتلك الأضواء و الألوان. و العين أيضاً كذلك حتّى أنّ الإنسان إذا نظر إلى قرص الشمس أو إلى خُضرةٍ مثلاً ثمّ غمض عينيه فإنّه يجد نفسَه بعد التغميض كأنّه ينظر إليهما. و إن نظر بعد الخضرة إلى لون آخر فإنّه يراه كأنّه ممزوج من اللونين. و ما ذاك إلا لتكيّف الآلة بالضوء و اللون اللذين هما المبصران بالذات. و لابدّ و أن يكون الأثر الحاصل فى الجليديّة مساوياً للمؤثّر فى الشكل فهو صورته.

فوقع عليهم أى ورد على أصحاب الانطباع، **إشكالات** كلّها ممّا أوردها أصحاب الشعاع عليهم:

منها أنّ الجبل إذا رأيناه مع عظمه، و الرؤية إنّما هي بالصورة أى المنطبعة فى الجليديّة، **و للصورة** أى و لصورة الجبل، **فإن كان هذا المقدار** أى العظيم، **لها** أى للصورة المنطبعة، **فكيف حصل المقدار الكبير في حدقة صغيرة؟** و إن لم‌يكن للصورة المنطبعة هذا المقدار العظيم لم ير الجبل عظيماً، لأنّ عظم المرئىّ و صغره بحسب عظم الصورة المنطبعة و صغرها.

أجاب البعض أى من أصحاب الانطباع، **عن هذا** الإيراد ــ و هو استبعاد حصول المقدار الكبير فى الصغير ــ **بأنّ الرطوبة الجليديّة تقبل القسمة إلى غير النهاية**، كما بُيّن

فى الأجسام. و الجبل أيضاً صورته قابلة للقسمة إلى غير النهاية. و إذا اشتركا فى لا نهاية القسمة و تساويا فيها، فيجوز أن يحصل أى المقدار الكبير، فيها أى فى الحدقة الصغيرة.

و هذا باطل، فإنّ الجبل و إن كان قابلاً للقسمة إلى غير النهاية و كذا العين، إلا أنّ مقدار الجبل أكبر من مقدار العين بما لايتقارب. و كذا كلّ جزء يُفرض في الجبل في القسمة على النسبة أكبر[1] من أجزاء العين، فكيف ينطبق المقدار الكبير على الصغير؟ و هذا كما يقوله قائل: الجبل تسعه قشرة بندقة، لتساويهما فى قبول القسمة إلى غير النهاية. و هو كلام فى غاية الركّة و السقوط.

و قال بعضهم أى بعض القائلين بالانطباع: لانسلّم أنّ الصورة المنطبعة إن لم‌يكن لها المقدار العظيم لم‌يُرَ الجبل عظيماً، و سنده قولهم: إنّ النفس تَستدلّ بالصورة أى المنطبعة ـ و إن كانت أصغر من المرئيّ ـ على أنّ ما مقدار صورتِه هذا كَم يكون أصلُ مقداره؟ و هذا باطل، فإنّ رؤية المقدار الكبير إنّما هو بالمشاهدة لا بالاستدلال.

و بعضهم جوّز أن يكون في مادّة واحدة كمادّة الجليديّة فى ما نحن فيه، مقدار صغير لها و آخر كبير هو مثال للغير أى شبح المبصر، لكون المادّة قابلة لهما. فألزمهم الخصم بأنّ المقدار الذي للجبل إذا انطبع في الجليديّة لايجتمع أى لاينضمّ، ما يفرض أجزاء ذلك الامتداد بعضها مع بعض في محلّ أى جزء واحد من الجليدية، فإنّه لو كان كذا ما بقي مشاهدة الترتيب أى بين أجزائه من مقادير الطول و العرض و العمق، لانضمام امتداداته و اجتماعها فى أقلّ جزء من الجليديّة.

و إذ لايجتمع ما يفرض أجزاء ذلك الامتداد، فكلّ ما يُفرض جزءاً لذلك الامتداد، فهو في جزء آخر من الجليديّة. فإن استوى مقدار الجليدية مع مقدار الصورة الامتدادية للجبل فلايُتصوّر مشاهدةُ عِظَمه. و التالى باطل، لأنّا نشاهد عِظَمه.

و إن زادت الصورة الامتداديّة على مقدار الجليديّة ـ و قد استغرقت أجزاء الجليدية بأجزائهاـ فلها أجزاء و امتداد خرج عن حدّ العين، فلايرى أى الجبل كما هو، بل يُرى

١ـ س: أكثر

ما انطبع منه فى الجليديّة، و هو بعض الجبل؛ **و لايكون** أى المقدار الزائد على الجليديّة **في محلّ** و هو محال.

و من أنصف تفطّن بصُعوبة انطباع الشبح. و هذه قاعدة مُهمّة جدّاً في ما نحن بسبيله على ما سيظهر فى قسم الأنوار إن شاء الله.

قاعدة

في حقيقة صور المرايا

و المراد من المرآة كلّ صقيل من الأجسام حتّى الماء و البلّور و الجليدية، فإنّها كالماء الصافى و البلّور يظهر عند مُقابلته لشيء الأشباح و المُثل الروحانيّة للشيء المقابل.

إنّ الصورة و فى أكثر النسخ:"اعلم أنّ الصورة" **ليست في المرآة و إلا ما اختلفت رؤيتك للشيء**[1] **فيها باختلاف مواضع نظرك إليها،** إذ الهيئآت الثابتة فى الأجسام

۱ـ قوله: «و إلا ما اختلفت رؤيتك للشيء»

اعلم أنّ الشيخ (قدّس سرّه) ذهب فى باب أصل الرؤية إلى أنّ المرئى هو بعينه الشخص الخارجى، إذ يحصل للنفس بواسطة الشرائط المتعبرة فى الرؤية إضافة إشراقيّة إلى الشيء الخارجى، فيدركه بمجرّد تلك النسبة، و ذهب فى رؤية الشيء بالمرآة إلى أنّ المدرك و المرئى هو الصورة المثالية الموجودة فى عالم المثال.

و يرد عليه اعتراضان: أحدهما قد تحقّق فى مقامه أنّ حصول الشيء للشيء لايكون إلا إذا كان بينهما علاقة عليّة و معلوليّة و إلا لكان جميع الأشياء حاصلة لكلّ واحد، فما لايكون فاعلاً لشيء و لا قابلاً له و لا مادّة و لا صورة فحصول ذلك الشيء له ممتنع. و هاهنا ليست النفس فاعلة للجسم الخارجى المادىّ و هو ظاهر، و لا قابلة له، فحصوله لها مستحيل. و تعلّقها ببدنها أيضاً إنّما هو بسبب علاقة ارتباطيّة علّية. و هى كونها صورة للبدن أو مبدأ صورة له. ثمّ لايخفى عليك أنّ إسم الإضافة الإشراقيّة إنّما يليق به أن يقع على نسبة وجوديّة إدراكيّة إلى صورة علميّة مجرّدة عن المادّة. و ليست الصورة الخارجيّة للأجسام الماديّة كذلك، و أنّ الذى ذهبنا إليه فى باب الرؤية من أنّها بحصول الصورة المجرّدة

للنفس بحسب النشأة الإدراكية هو أولى بإسم الإشراق، لأنّ نسبة تلك الصورة إلى النفس نسبة الأمر الصورى المستغنى عن المادّة إلى فاعله المجرّد. و الذى ذهب إليه نسبته إلى النفس كنسبة أمر مادىّ إلى أمر متعلّق بالمادّة متصرّف فيها. و بالجملة كلّما هو أقرب من أفق التجرّد الصرف فهو أولى بوقوع إشراق النور الوجودىّ عليه.

و ثانيهما أنّه إذا جاز عنده كون الرؤية بمجرّد النسبة إلى الأمر الخارجى بواسطة مقابلته للبصر الذى هو بمنزلة مرآة للنفس فليجز ذلك أيضاً بواسطة مقابلة ذلك الأمر لسطح المرآة المقابل للبصر. و يؤيّد هذا ما سيذكره الشارح.

و ممّا يؤيّد أيضاً ما ذهبنا إليه فى باب رؤية الشىء بواسطة المرآة ـ من أنّها عبارة عن إدراك صورة مقداريّة مجرّدة عن المادّة موجودة بوجود إدراكى قائمة لا بالمحلّ بل بذات المدرك أعنى النفس قيام الوجود بموجده ـ ما ذكره الشيخ العارف الربّانى محى الدين الأعرابى فى الباب الخامس و ثلثمأة من الفتوحات المكيّة من قوله: «فاعلم أنّ الوجود لهذا العين كالصورة التى فى المرآة ما هى عين الرائى و لا غيره و لكنّ المحل المرئى فيه به و بالناظر المتجلّى به فيه ظهرت هذه الصورة. فهى مرآة من حيث ذاتها، و الناظر ناظر من حيث ذاته، و الصورة الظاهرة يتنوّع بتنوّع العين الظاهرة فيها كالمرآة إذا كانت تأخذ طولاً ترى الصورة على طولها، و الناظر فى نفسه على غير تلك الصورة من وجه و على صورته من وجه. فلمّا رأينا المرآة لها حكم فى الصورة بذاتها و رأينا الناظر يخالف تلك الصورة من وجه علمنا أنّ الناظر فى نفسه ما أثرت فيه ذات المرآة. و لمّا لم‌يتأثّر و لم‌يكن تلك الصورة هى عين المرآة و لا عين الناظر، و إنّما ظهرت من حكم التجلّى للمرآة علمنا الفرق بين الناظر و بين المرآة و بين الصورة الظاهرة فيها التى هى غيب فيها. و لهذا إذا رأى الناظر يبعد عن المرآة ترى تلك الصورة يبعد فى باطن المرآة، و إذا قرب قربت، و إذا كانت فى سطحها على الاعتدال و رفع الناظر يده اليمنى رفعت الصورة يدها اليسرى تعرفه.

إنّى و إن كنت من تجلّيك و على صورتك فما أنت أنا و لا أنا أنت»

انتهى.

و وجه تأييده لما نحن فيه بصدده أنّ التجلّى على لسانهم عبارة عن الإيجاد على لسان الحكماء و أنّه حكم بأنّ الصورة المرئية غير الناظر و ليست موجودة فى داخل المرآة و لا

كالسواد و غيره، لايختلف رؤيتنا لها باختلاف مواضع ناظرنا إليها. **و أيضاً إذا لمست المرآة بإصبعك، ـ و هي بعيدة عن وجهك بذراع ـ صادفت بين صورة إصبعك و مُلتقى إصبعك أيضاً** و بين صورة الوجه أي المرئية فى المرآة، **مسافة لايفي بها عمق المرآة،** فليست الصورة فيها. **على أنّ الصورة لوكانت فيها لكانت في سطحها الظاهر، إذ هو المصقول منها. و ليس كذا،** إذ لو كان كذا لما صادفت المسافة المذكورة أصلاً. **و ليست هي في الهواء، لأنّه** شفّاف لايظهر فيه شيء.

و لايقال: هذا الهواء الذى نحن فيه ـ و هو ما تحويه كرة البخار التى بُعد سطحها عن جميع جوانب الأرض سبعة عشر[1] فرسخاً على ما حقّقناه و برهنّا عليه فى مؤلّفاتنا فى علم الهيئة ـ كثيف. و لهذا يقبل النور و الظلمة و يُحدث الليل و النهار، و إذا جاز فيه ظهور النور و الظلمة فلم لايجوز ظهور الصورة فيه؟

قلنا: نحن نقطع بالبديهة أنّا لو كنّا فى الهواء الشفّاف ـ و هو الخالى عن الهيئآت، أعنى ما فوق كرة البخار الذى لايقبل النور و الظلمة، و لذلك لايكون هناك و لا فى الأفلاك نهار و لا ليل ـ لَكُنّا رأينا الصورة مع امتناع كونها فى ذلك الهواء.

فإن قلت: لايلزم من امتناع كونها فى ذلك الهواء امتناع كونها فى هذا الهواء للفرق القادح.

قلت: لايجوز أن تكون الصورة فى الهواء مطلقاً، لأنّه قد يرى فى الهواء ما هو أعظم منه كالسماء.

و ليست هي في البصر لما سبق من أنّها أكبر من الحدقة. و ليست هي صورتك بعينها على أن ينعكس الشعاع من المرآة أى إلى وجهك و إلى كلّ ما يرى فى خلاف جهة المرآة، **كما ظنّه بعضهم،** و هم القائلون بالشعاع، **فإنّا قد أبطلنا الشعاع**

فى قابل آخر و إلا تزاحمت الصور و تداخلت المقادير، فيكون لها وجود مجرّد عن المادّة. و كذا حكم بأنّ الصورة الظاهرة هى غيب معناه أنّه ليس فى مادّة، لأنّ كلّ شهادة هى فى مادّة.

١ـ آ: و عشرون

و لقائل أن يقول: مسلّم أنّك أبطلتَ أنّ الإبصار بخروج الشعاع عن البصر، لكن كما[١] جوّزت أن يحدُث فى المرآة من مقابلة النيّر كيفيّة نورانيّة يستنير بها المرآة، و تحدُث من تلك الكيفية فى ما وضعه من المرآة كوضع النيّر منها كيفيّةٌ أخرى شعاعيّة يستنير بها ذلك الشيء، كما استنارت المرآة بالكيفية الأولى، و هكذا تحدث عن كلّ كيفية كيفيةٌ أضعف ممّا قبلها إلى أن تفني؛ فلم لايجوز أن تحدث فى المرآة من نور البصر كيفية نورانيّة يُبصَر بها المرآة، لأنّ هذا النور يفيد الإبصار، كما أنّ نور الشمس يفيد الاستنارة، و يَحدُث عن هذه الكيفية كيفية أخرى نوريّة فى مقابل المرآة، و هو الوجه فيُبصره الرائى.

فإن قلتَ: لو كان كذلك لحدث عن كلّ كيفيّة كيفية أخرى كما فى الشمس.

قلت: إنّما اقتصرت على الأولى لضعف نور البصر، فإنّها بمنزلة الكيفية الأخيرة فى الشمس.

و ليست هي نفس صورتك تراها بطريق آخر[٢] أى غير الانعكاس و الانطباع،

١ـ س: لمّا

٢ـ قوله: «ليست هى نفس صورتك تراها»

اعلم أنّ عِظم المرئى و صِغره تابعان لعظم الزاوية المخروطيّة و صغرها على جميع المذاهب أى سواء كانت الرؤية بانطباع شبح المرئى فى الباصرة أو بخروج الشعاع إليه أو بحصول إضافة إشراقيّة بين النفس و بين المبصر المادّى كما هو مذهب المصنّف أو بإنشاء الصورة الإشراقية من جهة النفس لا فى مادّة، إذ الرؤية على جميع هذه المذاهب مشروطة بتحقّق المقابلة و المحاذاة بين آلة البصر و سطح الجسم المقابل. و النقطة إذا تحاذت لكلّ نقطة نقطة من سطح مقابل يتوهّم بينهما شكل مخروط، و يكون عظمه و صغره موجباً لعظم الزاوية و صغرها، و يؤثّر أيضاً قربه فى عظم الزاوية فيرى عظيماً و بُعده فى صغرها فيرى صغيراً. هذا إذا كان المحاذى للبصر قابلاً للرؤية بأن يكون ذا لون و ضوء.

و أمّا إذا لم‌يكن قابلاً للرؤية لعدم ضوئه و لا لونه لأجل صقالة سطحه فيكون مقابله الذى على نسبة مخصوصة مخروطية فى حكم مقابل الباصرة. فالمحاذاة التى تتحقّق بين سطح

فإنّك قد ترى مثال وجهك أصغر من وجهك بكثير مع كمال هيئة جميع الأعضاء. و أيضاً هي متوجّهة إلى خلاف توجّه وجهك، و فى بعض النسخ:"إلى خلاف جهة وجهك". **و لو كانت هى نفس صورتك لأمثالها و شبحها، لما رأيتَ وجهك أصغر ممّا هو عليه، و لا إلى خلاف جهة وجهك.**

و أيضاً لو كان بانعكاس شعاع فكان ما ينعكس من المرآة الصغيرة إن اتّصل بجميع

ذلك الصقيل و الجسم المرئى الملوّن ممّا يوجب أن يتوهّم بينهما مخروط ناقص عند استواء ذلك السطح.

و كلّما كان ذلك السطح أشدّ تحديباً كان المخروط أوسع قاعدة، فيرى المرئى أصغر ممّا كان. و كلّما كان أشدّ تقعيراً كان جانب القاعدة أضيق إلى أن ينتهى إلى نقطة فيكون مخروطاً تامّاً قاعدته سطح المرآة و رأسه عند المرئى، فيبطل الرؤية..و بالجملة استواء سطح المرآة و تقعيره و تحديبه و استطالته و تعريضه ممّا يؤثّر و يتفاوت به حال المخروط المتوهّم بينهما سعة و ضيقاً و استقامة و انعطافاً من الجانب المقابل إلى جانب يليه يمنة أو يسرة أو انعكاساً منه إلى خلافه كما ثبت فى علم المناظر. و هذه الأوضاع المخروطيّة مشتركة الاعتبار [خ ل: الأوضاع] بين جميع هذه المذاهب الأربعة. و الفرق بأنّ وجودها متحقّق عند أصحاب الشعاع متوهّم عند غيرهم، و لايرجّح بسببها مذهب على مذهب. فكلّ ما له وجه من التأييد فى مذهب الرياضيين فله وجه فى مذهب غيرهم. و ذلك كرؤية البعيد صغيرا أو القريب عظيماً و كرؤية الواحد اثنين للأحول و رؤية الجدار و الأشخاص فى الماء الواقف معكوسة و رؤية الناظر و المرآة وجهه مقلوباً يمينه يساراً و يساره يميناً و نقش الخاتم مستوياً و كرؤية الإصبع إصبعين عند تحديق النظر إلى شيء آخر أقرب منه إلى البصر أو أبعد منه و رؤية الأشياء يوم الضباب عظيمة و رؤية الكواكب فى الأفق أعظم منه فى وسط السماء و كرؤية الناظر وجهه فى المرآة التى فى سطحها تقعير عظيماً إذا كان قريباً جداًّ. ثمّ كلّما بعدت صار المرئى أعظم حتّى إذا بلغت فى بُعدها إلى أن يصير نقطة البصر بمنزلة مركز سطحها المقعّر بطلت الرؤية، إذ لميوجد لزاوية مخروط الرؤية وتر حينئذ. ثم إذا جاوز ذلك الحدّ صار صغيراً متنكّساً. و كلّما بعد صار أصغر إلى غير ذلك من الأحكام، فإنّ جميعها ممّا له وجه فى كلّ واحد من المذاهب.

الوجه رُئي أى الوجه، **على مقداره لا أصغر، و إن اتّصل ببعض الوجه أو بعض كلّ عضو منه فما رُئيَ هيئة الوجه و كلّ** أى و هيئة كلّ **أعضائه تامّة**، بل كان يُرى ذلك البعض على ما هو عليه من تمام الصورة دون البعض، أو كان يُرى من كلّ عضو بعضه. و التوالى باطلة فكذا المقدّم.

و لما أمكن أن يرى الرائي إصبعه و صورتها، فإنّ الشعاع أى شعاع البصر، **إذا اتّصل بالإصبع و اتّحد** أى بالشعاع المنعكس من المرآة إلى الإصبع أيضاً، سواء كان الاتّحاد بامتزاج أو اتّصال، **فلايرى إلا الإصبع مرّة واحدة**، لكون الملاقى له الذى به الإبصار شعاعاً واحداً، **و لا صورة** أى و الحال أن لا صورة شبحيّة يراها حينئذ. **و ليس كذا**، لأنّا نرى الإصبع مع صورتها الشبحيّة دفعةً واحدةً. و إن لم‌يتّحد الشعاع المستقيم المتأصّل بالمنعكس فإمّا أن يتداخلا، و هو محال، أو ينفرد كلّ منهما بحصّة من الإبصار، فيكون المرئىّ بكلّ واحد من الشعاعين بعض الصورة و بالشعاعين كلّها. و يلزم منه أن يكون المرئىّ المشاهد صورة واحدة لا صورتين؛ أو تتناوبا، و يلزم منه أن لايراهما معاً و أن يكون المرئىّ دائماً واحداً لا على التعيين.

فإن قيل: يجوز أن يتراكما.

قلنا: التراكُم يوجِب زيادة الظهور الشيء لا التعدّد، و إلا لكان إذا نظرنا إلى الشيء بعين واحدة ثمّ فتحنا عليه الأخرى رأينا شيئين، و ليس فليس.

و لقائل أن يقول: يجوز أن يكون رؤية الإصبع بكيفية إبصاريّة متأصّلة، و شبحها بإبصاريّة مُتفرّعة عليها.

و أيضاً لكان من يرى مثال الكوكب في الماء، وقع حركة شعاعه أى المنعكس، **إلى الكوكب دفعة، فإنّ رؤية الماء و صورة الكوكب** أى رؤية صورته **دفعةً**، فتقع حركة لا فى زمان سيّما من الماء إلى فلك الثوابت، و هو محال.

و إذ تبيّن أنّ الصورة ليست في المرآة، و لا فى جسم من الأجسام، **و نسبة الجليديّة إلى المبصرات كنسبة المرآة** أى إلى الصورة الظاهرة، لأنّ الجليديّة أيضاً مرآة للنفس بها تُدرِك صور الأشياء و أشباحها الحادثة عند مقابلتها للجليديّة، **فحال الصورة التي فرض هؤلاء الناس فيها** أى فى الجليديّة، **كحال صورة المرآة**. فكما أنّ صورة المرآة

ليست فيها كذلك الصور التى تُدرِك النفس الأشياء بواسطتها ليست فى الجليديّة، بل تحدث عند المقابلة كما ذكرنا. و حينئذ يقع من النفس إشراق حضورى على ذلك الشىء المستنير إن كان له هويّة فى الخارج فتراه، و إن كان شَبَحاً محضاً كصور المرايا فيحتاج إلى مظهر آخر كالمرآة. فإذا وقعت الجليديّة فى مقابلة المرآة التى ظهر فيها صور الأشياء المقابلة، وقع من النفس أيضاً إشراق حضورى، فرأت تلك الأشياء بواسطة مرآة الجليديّة و المرآة الخارجة، و لكن عند وجود الشرائط و ارتفاع الموانع.

هذا فى عالم الحسّ و فى اليقظة. و أمّا فى النوم أو فى ما بين النوم و اليقظة فله حكم آخر غير الذى فى عالم الحسّ، على ما ستطّلع عليه فى قسم الأنوار إن شاء الله تعالى.

و بعد أن أشار إلى أنّ صور الأشياء و أشباحها ليست فى الجليديّة أراد أن يذكر مثلاً يدلّ على استبعاد انطباعها فيها فقال:

ثمّ إنّ البصر إذا أحسسنا به أجساماً على سمت واحد منها بينها مسافات طويلة، و هي عظيمة المقدار مثل شوامخ جبال بعضها وراء بعض، فلابدّ من ارتسام صورها عند هؤلاء، و صور المسافات التي بينها على سمت واحد أى فى الجليديّة، **فكيف تفي به الجليديّة و أقطارها. فَسرّ الرؤية** أى البصرية **و صور المرايا و التخيّل**[1] أى صور التخيّل

١ـ قوله: «فسّر الرؤية و صورة المرأة و التخيّل يأتى من بعد»

سيصرّح بأنّ مذهبه فى الإبصار هو أنّ رؤية الشخص المقابل للبصر هى بإدراك النفس إيّاه لا بصورة أُخرى بل بعين ذلك الشخص بالعلم الحضورى، و رؤية الشخص بواسطة المرآة بإدراك النفس صورته فى عالم المثال. و كذلك التخيّل عنده عبارة عن مشاهدة النفس صورة المتخيّل فى عالم المثال.

فيرد على الأوّل أنّه يلزم منه أن يتكوّن الجسم المادّى الطبيعى فوق واحد دفعة واحدة عند رؤية جماعة من الأحولين جسماً واحداً و يلزم تداخل تلك الأجسام. و كلاهما محال. و القول بأنّ الصورة الأُولى فى هذا العالم و الأُخرى فى عالم آخر مستبعد جداً.

و على الثانى أن يتكوّن صور كثيرة فى عالم المثال دفعة عند تعدّد المرائى و انكسار الزجاجة إلى أجزاء كثيره جداً. و ذلك لايخلو عن بعد.

يأتي من بعد. و غرضنا من ذكر هذه المسائل هاهنا تسهيل السبيل في ما نحن بصدده أى بصدد ذكره و بيانه فى قسم الأنوار.

حكومة

في المسموعات و هي الأصوات و الحروف

ذهب المشّاؤون إلى أنّ سببها تموّج الجسم السيّال الرطب كالماء و الهواء. و ليس المراد من التموّج حركة انتقاليّة من ماء أو هواء واحد بعينه، بل حالة شبيهة بتموّج الماء من وقوع شيء فيه و إحداثه الدوائر، فإنّه أمر يحدث بصدم بعد صدم و سكون بعد سكون.

و سبب التموّج إمساس عنيف هو القرع أو تفريق عنيف هو القلع. و إنّما اعتبر العُنف لأنّك لو قرعت جسماً كالصوف و القطن قرعاً ليّناً لم تجد صوتاً، و كذا فى القلع. أمّا القرع فإنّه يُخرج[1] الماء و الهواء إلى أن ينقلب[2] من المسافة التى سلكها القارع إلى جنبتيها بعنف شديد. و كذا القلع و إن قيل فيه أيضاً إنّه يُحوجهما إلى الولوج بين الجسمين المنفصلين بعُنف شديد، و يلزم منهما جميعاً انقياد المتباعد منهما للتشكّل و التموّج الواقعين هناك.

و على الثالث أنّ للمتخيّلة دعابات شيطانية و خرافات باطلة يستحيل وجودها فى عالم علوىّ إبداعىّ مقدّس عن الشرور و الوساوس.

فالحقّ فى الأوّل أنّ صورة المرئى ناشئة بالذات من النفس بلا مادّة. و فى الثانى أيضاً كذلك لكن نشأت صورة أصلها بالذات و كثرتها بالعرض تبعاً لكثرة المرئى، و الصورة فى كلا الأمرين مشروط وجودها بحضور المادّة الخارجيّة على وضع مخصوص لها عند آلة البصر. و فى الثالث أنّ وجودها أيضاً من النفس فى صقع يختصّ بها. و ستعلم أنّ لكلّ نفس عالماً آخر من الجواهر و الأعراض و الأفلاك و العناصر كلّها قائمة بالنفس لا بنحو الحلول و العرض بل بنحو قيام الشىء بفاعله.

١ــ س: يحوج، آ: تموج

٢ــ خ ل: ينفلت

و لا خفاء أنّ إحساسنا هناك بالصوت فی ما جرّبناه و إن جاز أن لايكون شرطاً مطلقاً يتوقّف على وصول الهواء الحامل له إلى الصماخ، لأنه يميل من جانب إلى جانب عند هبوب الرياح، و لأنّ من أخذ أنبوبةً و وضع أحد طرفيها على فمه و طرفها الآخر على صماخ إنسان و تكلّم فيها بصوت عال، سمعه ذلك الإنسان دون الحاضرين، و لأنّا إذا رأينا إنساناً من البعيد يضرب بالفاس[1] على الخشبة، رأينا الضربة قبل سماع الصوت. و لولا أنّ السماع متوقّف على وصول الهواء المتموّج إلى الصماخ لكانت الرؤية و السماع معاً و لما بطل السمع بسدّ الصماخ. و إذا كان كذلك فإذا انتهى التموّج الهوائي أو المائي إلى الهواء الراكد فی الصماخ فيموّجه و يشكّله بشكل نفسه، و يقع على جلدة مفروشة على عصبة مقعّرة كمدّ الجلد على الطبل، فيحصل طنين فتدركه السامعة. و هی قوّة رتّبت فی العصب المفروش على سطح باطن الصماخ، هی مشعر الأصوات، لا الأصوات من حيث هی أصوات فقط، بل و من حيث امتيازها بهيئآت عارضة لها؛ و إلا لم‌يتميّز صوت عن صوت بهذه الحاسّة.

و منه يظهر أنّ الصوت لايخلو عن هيئآت. و منها الهيئآت المسمّاة بالحروف. و لهذا عُرّف الحرف بأنّه هيئة عارضة للصوت يتميّزها بها عن صوت آخر مثله فی الحدّة و الثقل تميّزاً فی المسموع. و احترز بالقيد الأُخير عن طول الصوت و قصره و كونه طيّباً و غير طيّب، لأنّها و إن كانت هيئة يتميّز بها صوتٌ عن آخرَ مثله، و لكن لا تميّزاً فی المسموع، لأنّ هذه الأمور ليست بمسموعة.

أمّا الطول و القصر فلأنّهما إمّا نفس الكميّات أو كميّات مأخوذة مع إضافة. و لا شیء منهما بمسموع، بل كلّ منهما معقول هاهنا لا مسموع على ما قيل. نعم الصوت الحاصل فی ذلك الوقت مسموع.

و أمّا الطيّب وغير الطيّب، فلأنّ ماهيّة كلّ منهما تتحقّق بتناسب أجزاء الصوت تناسباً ملائماً للنفس أو غير ملائم. و لأنّ التناسب معقول لا مسموع كذلك كون الصوت طيّباً أو غير طيّب لايكون مسموعاً، بل هو معقول مُدرك للنفس، و المسموع

١ــ بالفارسية: تبر

هو الصوت الحاصل حينئذ. و لأنّ الصوت لايخلو عن الحروف ـ لما عرفتَ ـ فحقيقة الصوت تشكّل الهواء بمقاطع الحروف و لأنّ التشكّل كيفية ترسم الصوت بأنّه كيفية تدرك بحاسّة السمع بالذات. و هو احتراز عن الهيئآت العارضة لها من الحروف و الحدّة و الثقل و غيرها، لكونها مُدركة تعرض[1] للصوت.

لكن يجب أن تعلم أنّ الصوت القائم بالهواء الخارج عن الصماخ يجب أن يكون مسموعاً أيضاً مع سماع الصوت القائم بالهواء الواصل إلى السمع، إذ لو لميكن مسموعاً إلا حال وصوله إلى الصماخ لما أدركنا جهته. و التالى باطل، فالمقدّم مثله. هذا خلاصة مذهب المشّائين.

و قد شُكِّك عليه بأنّا نسمع صوت من يحول بيننا و بينه جدار. و لايمكن أن يقال: الهواء الحامل ينفذ فى مسامّه، لأنّه لايحمل الكلمة المخصوصة ما لمتتشكّل بشكل مخصوص. و ذلك الشكل لايبقى عند مصادمة الهواء لذلك الجدار ـ لكثافته ـ حتّى تبقى كيفية تلك الحروف بعد خروجه من المنافذ.

و بأنّ حامل كلّ واحد من تلك الحروف إمّا كلّ واحد من أجزاء الهواء أو مجموعه. فإن كان الأوّل وجب أن يسمع السامع الكلمة الواحدة مراراً كثيرة حسب ما يتأدّى إلى صماخه من أجزاء الهواء. و إن كان الثانى وجب أن لايسمع الكلمة الواحدة إلا سامع واحد.

و بأنّ وصول الهواء المتموّج إلى الصماخ لو كان شرطاً لما سُمع الصوت وراء جدار من حديد لا مسامّ له، لكنّه يُسمع.

و أجيب عن الأوّل بأنّ القدر الذى يدخل فى مسامّ الجدار يبقى على ذلك الشكل.

و عن الثانى بأنّ الحامل هو كلّ واحد من أجزاء الهواء. و من الجائز أن يكون السماع مشروطاً بأن يصل أوّل مرّة، فيكون الشرط فى ما بعدها منتفياً، فينتفى المشروط بنفيه.

١ـ أى بالعرض ١٢

و عن الثالث بأنّ التجربة شهدت على أنّ الحامل كلّما كانت مسامّه أقلّ كان السماع أضعف، و كلّما كانت أكثر كان أقوى. فلو عُدمت المسامّ وجب أن يُعدَم السماع بالكليّة.

و أمّا الإشراقيون فذهبوا إلى أنّ الهواء إن كان يتشكّل بمقاطع الحروف فليس ذلك له من حيث هو هواء مطلقاً. و كيف يكون؟! و الهواء لايحفظ الشكل. و هو سريع الالتيام و التشوّش بأدنى سبب، بل إن كان يتشكّل بمقاطعها فإنّما ذلك بسبب غائب عنّا كبعض المجرّدات من العقول يوجِد تلك التقطيعات و يحفظها زماناً، و إلا لم‌يتشكّل بتلك المقاطع. و لم‌يكن تشكّله بها شرطاً في حدوث حرف أو صوت، لاستحالة اشتراط وجود الحادث الواقع بالممتنع الغير الواقع.

و من الجائز أن لايكون تموّج السيّال و لا توسّطه شرطاً في حصول الصوت و الحرف على كلّ حال بل على وجه مخصوص. و ذلك إذا كان في عالم الحسّ، لأنّ القَرعَ و القَلعَ و التموّجَ كلّها أسباب و شروط في هذا العالم. أمّا في عالم المُثُل المعلّقة فكلاّ، إذ لا تموّج في أسباب الصوت المثالي و لا قرع و لا قلعَ.

و السرّ فيه أن الصوت أمر كلّي يجوز أن يحصُل بعض أفراده بعلّة و البعض بعلّة أخرى، لما عرفت من أنّ الواحد بالنوع يجوز أن يكون له علل مختلفة. و لمّا كان التشكّل على هذا الوجه صحيحاً دون ما ذكره المشّاؤون قال:

تشكّل الهواء بمقاطع الحروف باطل أي لا مطلقاً لصحّته على ما ذكره الإشراقيون، **بل على ما ذكر** أي على الوجه الذى ذكره المشاؤون **في الصوت**.[1] و هو أنّ الهواء

١ـ قوله: «الوجه الذى ذكره المشّائون»

اعلم أنّ لنا بفضل الله كلاماً في هذا المقام، و هو يتوقّف على تمهيد أصل هو أنّ تعلّق النفس بالبدن عبارة عن اتحادها به بحسب اتحاد بعض قواها و درجاتها النازلة ببعض لطائف البدن و بخاراته. فإنّ للنفس درجات و مقامات و منازل. و يكون له في كلّ عالم مظهراً خاصّاً و هويّة خاصّة. ثمّ إنّ من شأن الأجسام العنصريّة سيّما الأجسام الهوائية أن يتّصل بعضها ببعض لأشتراكها في الهيولى الأولى. و الاتصال ضرب من الاتحاد، لأنّ المتّصل

موجود بوجود واحد و له هويّة واحدة. و للنفس أن تتنبّه لما يحدث فى بدنه و لما يتصل إليه أو يرتبط به ارتباطاً خاصّاً وضعيّاً، لما علمت أنّ الاتحاد فى الوضع كالاتحاد فى الوجود. و هذا سبب تأثير النفس من عوارض البدن و عوارض ما يطيف به و يتصل إليه، لأنّ المجموع أعنى المتّصل و المتّصل به كأنّهما بدن واحد للنفس فتخبر عن حال أحدهما بالآخر.

فإذا تمهّدت هذه المقدمة فنقول: إذا حصل قرع أو قلع عنيفان و وصل الهواء المنفلت إلى الصّماخ تشعر النفس بالهيئة الصوتية العارضة للهواء الذى هناك و إن كان حين انعدامها عنه و بعد لحظة. و ذلك كما ترى القطرة النازلة خطاً مستقيماً و الشعلة الجوّالة دائرة. و ذلك لأنّ النفس تدرك صورة المسموع و صورة المبصر فى حضرتها لا فى المادّة. و حصولهما فى المادّة علّة معدة لحدوث صورتها فى حضرة النفس و حضرة المثول بين يديها. و العلّة المعدّة جاز انعدامها عند حدوث المعلول. فالنفس تدرك صورة المسموع على هيئته و شكله و وضعه المخصوص لكن لا فى المادّة بل فى عالمها الخاصّ كما تدرك صور المبصرات فى عالمها كما عرفت.

و ممّا يناسب ذكره لهذا المقام أنّه قد ظهر لك ممّا تلوناه عليك أنّ هاتين الحاسّتين ألطف الحواس الخمس، و صورة مدركاتهما أرفع درجة من المادّة و أكثر انتزاعاً منها، مع أنّ كلّ إدراك إنّما يحصل بضرب من التجريد للصورة إلا أنّ مدركيهما أشدّ تجريداً من مدركات الشم و الذوق و اللمس. و اللمس أكثف الحواس. و لأجل ذلك ذكر الشيخ الرئيس فى القانون: «من الحواس ما لا لذّة و لا ألم لها من محسوسها. و منها ما نلتذّ و نتألّم بتوسط المحسوسات. فأمّا الأوّل فمثل البصر، فإنّه لايلتذّ بالألوان و لايتألّم بذلك بل النفس تلتذّ بذلك و تتألّم، و كذا الحال فى الأذن، فإن تألمت الأذن من صوت شديد و العين من لون مفرط كالضوء فليس تألّمها من حيث يسمع أو يبصر بل من حيث يمسّ، لأنّه يحدث فيه ألم لمسيّ، و بزواله لذّة لمسيّة. و أمّا الشمّ و الذوق فإنّهما يتألّمان و يلتذان إذا تكيّفا بكيفية منافرة أو ملائمة. و أمّا اللمس قد يتألّم بالكيفيّة الملموسة و يلتذّ بها و قد يتألّم و يلتذّ بغير توسّط كيفية من المحسوس الأوّل بل بتفرّق الاتصال و التيامه» هذا كلامه.

و الشّراح قد طوّلوا الكلام فيه و أكثروا القال و القيل و لم‌يقدر أحد منهم كالإمام الرازى و العلامة الشيرازى و القرشىّ و المسيحى و غير هولاء على تحصيل مرامه و دفع الإشكال عن كلامه فى بيان هذا الفرق الذى حكم به بين الحاسّتين و بين الثلث الباقية. و قد بيّنا الفرق فى شرح الهداية الأثيرية(ص ٢٣١) و فى كتاب المبدأ و المعاد.(ص ٢٤٠) و حاصله أنّ ماهية الحيوان بما هو حيوان حاصلة الوجود من امتزاج أوائل الكيفيات. و هى [ن:+ من أخس] جنس الكيفيّات الملموسة و بقائه ببقاء الاعتدال فيها و فساده بزوال الاعتدال. و لا شكّ أنّ اللذة هى إدراك الملائم للمدرك من حيث هو ملائم له، و الألم إدراك ما هو ضدّه أو عدمه. و الملائم لكلّ شىء ما هو مثله من نوعه و جنسه. و المنافى ما هو ضدّه فى جنسه أو عدمه. فالملائم للحيوان بما هو حيوان أوّلاً ما يكون من جنس الكيفيات الملموسة. و هى عامّة لجميع الحيوانات لاشتراكها فى قوّة اللمس. و هى أولى درجات الحيوانيّة و لهذا لايخلو حيوان عن قوّة اللمس، ثمّ مدركات الذائقة فى ما يقوم بدنه من المطعومات. و تالى الكيفيتين فى الملائمة و المنافرة مدركات الشامّة و لكن ليس حاجة الحيوان بها كحاجته إلى الأوليين فيمكن بقائه بدونها.

و أمّا مدركات السامعة و الباصرة فليس يحتاج الحيوان بما هو حيوان إليها، لأنّ بدنه ليس متقوّماً بالأصوات و لا الأضواء و الألوان ليكون ما كان من نوعها أو جنسها ملائماً أو مضاراً له بما هو حيوان بل بما هو إنسان أو ذو نفس شريفة جائت من عالم الأنوار و معدن النسب العدديّة الفاضلة كالنفس الإنسانيّة الفائضة على البدن العنصرى من عالم النور و معدن السرور، فيلتذّ من الأنوار الحسيّة و الأصوات اللذيذة و يتألّم بضدّها أو عدمها. ثمّ لّما كانت آلات الحواس الظاهرة من الأجسام الحيوانيّة الحاملة لأوائل الكيفيات اللمسية و ما يجرى مجراها من الذوقيّة و الشمّية فلاجرم لذّتها و ألمها بما هو من تلك الكيفيات، و كذلك عضو السمع و عضو البصر، إذ ليس شىء من الأعضاء إلا هكذا. فهما أيضاً من حيث هما عضوان حيوانيان و فيهما حصّة من قوّة اللمس إنّما يكون لذّتهما و ألمهما بالملائم و المنافر اللمسيّين. و أمّا إدراكهما بما هما سمع و بصر أى للمسموعات و المبصرات فليس فى شىء منهما لذة و لا ألم لهما بل للنفس بحسب ذاتها، و إن كان المدرك للكلّ هى

يتموّج بقرع أو قلع فيشكّل بمقاطع الحروف حافظاً لذلك التشكّل إلى أن يصل إلى الصماخ، **فإنّ الهواء لايحفظ الشكل** أى شكل الصوت و تقطيعات حروفه. و ذلك لشدّة سيلانه و غاية رقّته و نهاية لطفه. **و هو سريع الإلتيام** أى لأنّه يحفظ الشكل و الحال أنّه سريع الالتيام بعد التشكّل الحاصل فيه بالانفصال.

ثمّ من تشوّش الهواء الذي عند أذنه لاضطرابه بريح و نحوها، كان ينبغي أن لايسمع شيئاً، لتشوّش التموّجات و اختلافها. و التالى باطل، لأنّا نسمع الكلام مع شدّة الريح و قوّة التموّجات.

و الاعتذار بأنّ الصوت نفسه يخرق الهواء أى الذى فى طريقه، **و ينفُذ فيه لشدّته** أى حتى يصل إلى الصماخ، **باطل فإنّه إذا تشوّش ما عند الأذن من الهواء كلّه لايبقى للبعض قوّة النفوذ و الامتياز عن الباقي.**

و القرع و القَلع بالفعل غير داخل في حقيقة الصوت، لبقاء الصوت بعد الفراغ عنهما على ما عرفت من مثال من يضرب بالفأس على خشبة من بعيد. و لو كانا داخلين فى الصوت لميتصوّر بقاؤه بعدهما، و لاأمكن أيضاً تعقّل الصوت دون تعقّلهما. و المقدّم كالتالى باطل. **و الصوت لايعرّف بشيء،** لأنّه بديهى التصوّر لمن له حاسّة السمع، و ممتنع التصوّر فى حقّ من لا سمعَ له. و لمّا انجرّ البحث إلى هذا، أراد أن يُشير إلى أنّ امتناع التعريف لايختصّ به، بل كلّ محسوس بسيط فحكمه ذلك، فقال:

النفس. و هى فى الحقيقة الشامّ و الذائق و اللامس كما هى السميعة البصيرة، إلا أنّ هاتين القوّتين أقرب من أفق النفس من تلك، و مدركاتهما أبعد من مادّة البدن. هذا ما عندى.

ثمّ اختلفوا فى أنّ أيّهما أشرف و ألطف. و التحقيق أنّ قوّة البصر ألطف لكون ما تدركه كأنوار الكواكب الثابتة أبعد من مادّة هذه الآلة من ما يدركه قوّة السمع كأصوات الرعد من آلتها، إذ المدرك كالمدرَك فى المنزلة و المرتبة. و أمّا فهم المعانى من الألفاظ فهو من تصرّف العقل فيها.

و المحسوسات بسائطها لاتُعرَّف أصلاً،[١] فإنّ التعريفات لابدّ و أن تنتهي إلى

١ـ قوله: «و المحسوسات بسائطها لاتعرف»

لأنّ التعريف للمفهومات النوعية لا للهويّات الوجوديّة. و المحسوس بما هو محسوس عبارة عن وجوده للجوهر الحاسّ، و الوجود لايمكن تعريفه. فبهذا الوجه صحّ قول من قال: إنّ المحسوسات لا تعريف لها. و أمّا المعانى المنتزعة منها الحاصلة للنفس بواسطة الإحساس بجزئياتها و إدراك المشاركات لها و المباثنات بينها فلا استحالة فى تعريفها. و أمّا الشيخ فلمّا لميسلك هذا المسلك حيث لميكن للوجود عين فى الخارج و لميكن للأشياء المختلفة المعانى وجود واحد عينى عنده. فكلّ مركّب فى العقل مركّب فى الخارج على ما ذهب إليه من كون الوجود اعتباراً عقليّاً، فكان البسيط الخارجى بسيطاً عقلياً. و كلّ بسيط عقلى لا حدّ له، إذ الحدّ مركّب من جنس و فصل كما هو المشهور فحكم بأنّ المحسوسات البسيطة لا تعريف لها.

و أمّا قوله: «فلا شيء أظهر من المحسوسات»الخ فإن أراد به المحسوسات بما هى محسوسات أى موجودات لآلات الحسّ المنفعلة عنها فهى ليست من هذه الجهة أظهر الأشياء بل أخفاها عند العقل، فإنّ الكليات أعرف عند العقل و الجزئيات أعرف عند الخيال و الحسّ كما تقرّر. و لا هى أيضاً ممّا يكون مبادى للبرهان و لا أجزاء للحدّ. و إن أراد به معانيها الانتزاعيّة فهى و إن كانت معروفة عند العقل لكن أجزائها العقليّة أعرف منها. و ليس هى بما هى عند العقل محسوسة بل معقولة. و كذلك الأوليّات مثل الكلّ أعظم من الجزء و كمفهوم الشيئية و الموجوديّة ممّا لايحتاج إلى شيء آخر غير العقل من حسّ أو تجربة أو إخبار أو شهادة. و الشيخ (قدّس سره) قد أشار فى فنّ البرهان من بعض كتبه إلى أنّ معنى كون المحسوسات مبادى البرهان ليس إنّها بما هى محسوسات يقع فى البرهان بل إنّما ذلك شأن مفهوماتها.

و قوله (قدّس سرّه): «إذ جميع علومنا منتزعة من المحسوسات فهى الفطرية التى لا تعريف لها» فيه مغالطة، فإنّ كون العلوم منتزعة من المحسوسات إن أريد به أنّ المحسوس الخارجى يصير مبدأ البرهان أو الحدّ فليس كذلك، إذ الجزئى بما هو جزئىّ غير كاسب و لا مكتسب. و إن إريد به أنّ علومنا موقوفة على تحريك النفس للبدن و استعمالها لآلات

معلومات لا حاجة فيها إلى التعريف، و إلا تسلسل إلى غير النهاية. و إذا انتهى أى تسلسل التعريفات، و ليس شيء أظهر من المحسوسات حتى تنتهي إليه، إذ جميع علومنا منتزعة من المحسوسات. فهي الفطرية التي لا تعريف لها أصلاً.

و أمّا أنّ جميع علومنا منتزعة من المحسوسات الجزئية ـ التى هى الملموسات و المذوقات و المشمومات و المبصرات و المسموعات ـ فلأنّ الإنسان فى مبدأ أمره خالٍ عن العلوم، لكن بواسطة إحساسه بالجزئيات المذكورة يتنبّه لأمور مشتركة بينها و لأمور بها يخالف بعضها بعضاً. و بسبب ذلك تحصل له علوم كليّة هى تصوّرات أو تصديقات.

ألاترى أنّه يأخذ المشترك الذاتى بين جملة من الموجودات و يسمّيه جنساً، و المميّز الذاتى فصلاً، و المركّب منهما نوعاً، و المشترك العرضى عرضاً عامّاً؛ و المميّز العرضى خاصّةً، و هكذا ينتزع جميع العلوم النظريّة من المحسوسات الفطريّة أى الضروريّة المستغنية عن التعريف.

و أمّا مثل الوجود الذي مثّلوا به[1] أنّه مستغن عن التعريف فالتخبيط فيه أكثر ممّا في

الحسّ لتحصل فى العقل صورة معقولاتها الكليّة فلايلزم منه استغنائها عن المعرّف، لأنّ الحاصل فى العقل من المحسوسات أوّلاً صورة مجملة، فللعقل أن يحلّلها إلى أجزاء مشتركة و مختصّة عند المقايسة بين الكليات بحسب المشاركات و المباينات فيعرف أجزائها أوّلاً ثم يعرّفها بتلك الأجزاء ثانياً. و هذا عين التفكر و تحصيل القول الشارح. و الذى ذكره الشارح فى شرح هذه العبارة ممّا يؤيّد ما ادّعيناه عند الإمعان.

ثمّ من العجب أنّ الشيخ (قدّس سرّه) كثيراً ما كان يوقع التقسيم فى هذه المحسوسات بأن يقول: الكيفيات إمّا نفسانيّة أو استعداديّة أو مختصة بالكميّات أو محسوسات، و المحسوس بالحسّ الظاهر إمّا مبصرات أو غيرها، و المبصرات إمّا مبصرات بالذات أو بالعرض، و المبصر بالذات إمّا ضوء أو لون؛ و اللون إمّا سواد أو بياض أو غيرهما و هكذا. و التقسيم ليس إلا ضمّ قيد خاص إلى مقسم عامّ ليحصل به قسم، و هذا عين التعريف، فكيف حكم بأنّه لا تعريف للمحسوسات؟!

١ـ قوله (ره): «و أمّا مثل الوجود الذى مثلوا به»

المحسوسات كما سبق الإشارة إليه، و له تتمّة نذكرها فى الإلهيّات.

و لايقع الخلاف في المحسوسات[١] من حيث إنّها محسوسة أو **هي سواد أو صوت أو رائحة**، و إن كان **يقع الخلاف في جهات أخرى** ككونها بسيطة أو مركّبة، و على تقدير كونها مركّبة هل فيها جعلان: جعل لأجناسها و جعل لفصولها، أو هما جعل واحد إلى غير ذلك ممّا سيأتى الإشارة إليه. **فبسائط المحسوسات و المشاهدات بأسرها لا جزء لها**[٢] **و لا شيء أظهر منها، و بها يُعرّف مركّباتها. فحقيقة الصوت لاتُعرف أصلاً لمن ليس له حاسّة السمع**،[٣] **و كذا الضوء لمن ليس له حاسّة البصر. فإنّه بأيّ تعريف عُرِّفَ**

الوجود أحقّ الأشياء بأن يكون مستغنياً عن التعريف. أمّا العامّ البديهى فلكونه أظهر الأشياء و أعمّها فى التصوّر و أعرفها عند العقل. و أمّا الهويّات الوجوديّة فلأنّها لا صورة مساوية لها عند العقل، لأنّها نفس الصورة العينيّة فلايمكن تعريفها بحدّ، إذ لا جنس لها و لا فصل؛ و لا برسم، إذ لا مظهر لها لكونها أظهر الأشياء و أنوارها فلايمكن معرفتها إلا بصريح المشاهدة الحضورية. و أمّا المحسوسات فلها مهيّات كليّة مشتملة على معان مشتركة و مختصّة، فيمكن تحديدها بذاتى أعمّ و ذاتى أخصّ و ترسيمها بخواص و عوارض هى أعرف بوجه عند العقل.

١ـ قوله (ره): «و لايقع الاختلاف فى المحسوسات»

أراد به دفع ما ربّما يقال من أنّها لو كانت أظهر الأشياء لوجب أن لايقع فيها خلاف فأجاب بما ذكره.

٢ـ قوله: «فبسائط المحسوسات لا جزء لها»

كونها ممّا لا جزء لها فى الوجود العينىّ بأن يكون لها مادّة و صورة مسلّم، و أمّا كونها بحسب المعنى بسيطة فغير معلوم بل عدمه معلوم، لأنّ الألوان مثلاً واقعة تحت جنس الكيف ثمّ المحسوس ثمّ المبصر.

٣ـ قوله (ره): «فحقيقة الصوت لايعرف أصلاً لمن ليس له حاسّة السمع»

منشأ ذلك أنّ حقيقة كلّ شيء هو وجوده الخاصّ و هويّته الشخصيّة. و لايعرف الوجود إلا بحضور عينه، إذ لا صورة لها فى الذهن كما مرّ. و لا خصوصيّة لهذا الحكم بالصوت و لا بغيره من البسائط و المركّبات. و لذلك قيل: ليس الخبر كالمعاينة.

لاتحصل له حقيقة ذلك. و هكذا لايمكن تعريف الطعوم لمن لا ذوق له، و لا الروائح لمن لا شمّ له، و لا الكيفيّات الأربع و باقى الملموسات لمن لا لمس له، و هذا فى غاية الوضوح.

و ليس في محسوسات حاسّة واحدة ما يُعرَّف به محسوس حاسّة أخرى من حيث خصوصيّاتها، إذ لو كان كذلك لأمكن تعريف الضوء مثلاً لمن ليس له حاسّة البصر إذا كان له حاسّة أخرى فى محسوساتها ما يعرّف به خصوص محسوس حاسّة البصر. و **من كان له حاسّة السمع و البصر فهو مستغن عن تعريف الضوء و الصوت.** و على هذا من كان له جميع الحواسّ فهو مستغن عن تعريف جميع المحسوسات. و من كان له بعضها فهو مستغن عن تعريف محسوس ذلك البعض، **بل الصوت أمر بسيط صورته في العقل كصورته في الحسّ لا غير.** و كما أنّه فى الحسّ غير مركّب فكذلك فى العقل. و لهذا قال: **و حقيقته أنّه صوت فقط،** إذ لا تركيب فيه حتّى يقال: إنّ حقيقته كذا و كذا. **و أمّا الكلام في سببه فذلك شيء آخر من أنّه لقلع أو قرع و أنّ الهواء شرط و أنّه** أي الهواء، **إذا لم‌يكن** أي شرطاً **على سبيل حصول المقاطع فيه يكون شرطاً بطريق آخر، فذلك بحث** آخر سيجيء تحقيقه فى قسم الأنوار إن شاء الله تعالى.

فصل
[في الوحدة و الكثرة]

الواحد من جميع الوجوه هو الذي لاينقسم بوجه من الوجوه، لا إلى الأجزاء الكميّة و لا الحديّة و لا انقسام الكلّي إلى جزئياته. و هذا كالواجب لذاته، لانتفاء أقسام الانقسام عنه.

و الواحد من وجه هو الذي لاينقسم من ذلك الوجه أى من الوجه الذى هو به واحد و إن انقسم من غيره. و ذلك كالنفس الإنسانيّة، فإنّها واحدة من حيث أنّها لاتنقسم إلى الأجزاء الكميّة و إن انقسمت إلى الأجزاء الحديّة و إلى الجزئيات، و كالعقل، فإنّه واحد من حيث إنّه لايقبل القسمة الكميّة و لا انقسام الكلّى إلى جزئياته؛ لانحصار نوع كلّ عقل فى شخصه و إن انقسم إلى الأجزاء الحديّة لتركّبه

من الجنس و الفصل بحسب الذهن، و إن كان بسيطاً فى الخارج، و كالفلك و الكوكب، فإنّه واحد من حيث إنّه لاينقسم انقسام الكلى إلى جزئياته، لانحصار نوع كلّ فى شخصه و إن انقسم القسمة الكميّة بوجه و القسمة الحديّة؛ و كالخطّ و السطح و الجسم، فإنّه واحد بالاتصال، لأنّه لاينقسم بالفعل و ينقسم بالقوّة و كالكرسى، فإنّه واحد بالاجتماع.

و كلّ من الواحد بالاتصال و الاجتماع إن حصل له جميع ما يمكن به فهو الواحد بالتمام. و هو إمّا وضعى كالدرهم الواحد، أو الصناعى كالبيت الواحد، أو طبيعى كالإنسان الواحد؛ و إن لم‌يحصل له جميع ما يمكن فهو الناقص أى فى الوحدة فيكون كثيراً. و قد فُسِّرَ التامّ و الناقص بغيرهما لا حاجة إلى ذكره. فهذا كلّه أقسام الواحد الحقيقى أى الواحد الذى لا كثرة فيه بالفعل.

و أمّا الغير الحقيقى ـ و هو المجازى ـ فهو أن يشترك اثنان فى شىء. و يسمّى الاتّحاد فى الجنس مجانسة، و فى النوع مماثلة، و فى الكيف مشابهةً، و فى الكم مساواة؛ و فى الخاصّة مشاكلةً، و فى الوضع مطابقة، و فى النسبة مناسبةً كما يقال: نسبة النفس إلى البدن كنسبة المَلِك إلى المدينة إلى غير ذلك ممّا يطول الكتاب ذكره.

و لايخفى أنّ الشىء الكثير إذا كانت له وحدة من جهة، فجهة وحدته غير جهة كثرته،[1] لاستحالة أن يكون واحدٌ كثيراً من جهة واحدة. و جهة الوحدة إمّا مقوّمة

١ـ قول الشارح العلامة: «و لايخفى أنّ الشىء إذا كانت له وحدة من جهة فجهة وحدته غير جهة كثرته»

هذا إذا لم‌يكن الوحدة ضعيفة سارية فى الكثرة كالعدد نفسه، فإنّ جهة الكثرة العددية الأجزائية هى بعينها جهة الوحدة النوعيّة فيه. و لهذا قيل: كلّ عدد نوع بسيط عقلاً و خارجاً كالمتصل، فإنّ وحدته بالفعل عين كثرته بالقوّة. ففى مثل هذين النوعين يكون جهة الوحدة عين جهة الكثرة فى الماهيّة و الحقيقة جميعاً. و ربّما كانت جهة الوحدة عين جهة الكثرة فى الوجود و الحقيقة دون الماهيّة و المعنى كالهيولى المشتركة بين الأجسام و كالجنس بين الأنواع الموجودة و كالأنواع بين الأشخاص الموجودة.

أو عارضة أو لا شيء منهما. فإن كانت مقوّمة فإن كانت مقولةً فى جواب "ما هو" فهو الواحد بالجنس إن كان على مختلفات الحقائق، و بالنوع إن كان على متّفقاتها. و إن كانت مقولةً فى جواب "أيّ شيء" فهو الواحد بالفصل. و إن كانت عارضةً فهو الواحد بالموضوع كالكاتب و الضاحك، فإنّ جهة الوحدة ـ و هى كون كلّ منهما محمولاً على الإنسان ـ عارض لهما خارج عن حقيقتهما؛ أو بالمحمول كالقطن و الثلج. و إن لم‌تكن عارضة و لا مقوّمةً فكما فى المَلك و النفس، فإنّ جهة الاتحاد ـ و هى التدبير ـ ليس مقوّمة و لا عارضة للنسبتين المحكوم عليهما بالاتحاد بل للنفس و المِلك.

و من أقسام الواحد: الهوهو. و هو الحكم ظاهراً باتحاد الاعتبارين. و هو أنّ الإنسان مثلاً هو الحيوان، لصدقهما على ذات واحدة. و هو أنّ صاحب هذا الاعتبار هو صاحب ذلك الاعتبار.

و إلى أقسام الحقيقى أشار بقوله: **فتحفظ هكذا** أى على الوجه الذى قلتُ يجب أن تحفظ الواحدَ حتّى تقول: الواحد هو الذى لاينقسم أصلاً أو لاينقسم من الجهة التى هو بها واحد. و إلى المجازى بقوله: **و تترك التجوّزات التي هي مثل قولنا: "زيد و عمرو واحد في الإنسانيّة"**[1] **و يكونِ معناه أنّ لهما صورةً في العقل نسبتهما إليها سواء.**

١ـ قوله: «و يترك التجوّزات التى هى مثل قولنا: زيد و عمرو واحد فى الإنسانيّة»

اعلم أنّه فرق بين الواحد فى النوع أو فى الجنس و بين الوحدة النوعيّة و الجنسيّة. فالوحدة فى الأوّلين مجازيّة و هى المماثلة و المجانسة، و فى الأخيرتين حقيقة. و معنى المجازى منهما أنّه واقع بالعرض. فزيد و عمرو واحد فى النوع بمعنى أنّ كلاً منهما متحد فى الوجود مع ماهية نوعيّة لها صورة كليّة فى العقل هى تمام ماهيّة أفرادها. فلها فى حدّ نفسها وحدة عقليّة لايأبى أن يكون لموجودات متعدّدة فى الخارج. فلهذا المعنى ضرب من الوحدة الحقيقية إلا أنّها ضعيفة عقليّة حيث يجامع الكثرة فى ظرف الخارج. و من هاهنا يعلم أنّ للوجود صورة فى الخارج هى مناط الوحدة الشخصيّة. و على قياس ما ذكرنا حكم الواحد بالمشابهة و الواحد بالمساواة و الواحد بالوضع و الواحد بالمتى و غير ذلك. و مرجعها إلى وحدة حقيقية لماهية لها صورة فى العقل هى فى الخارج عين أفراده بالذات و

و فى بعض النسخ:"نسبتها إليهما سواء" و الأمر فيه سهل. **وكذا غيرها** أى غير التجوّزات التى هى مثل قولنا: "زيد و عمرو واحد فى النوع" و كقولنا: "الإنسان و الفرس واحد فى الجنس" إلى آخر الأمثلة.

هذا أى المذكور فى الفصل الثالث من الحكومات فى مسائل بعضها طبيعى و بعضها إلهى و تحقيق بعض القواعد **ما أردنا هاهنا** أى هو الذى أردنا بيانه هاهنا أى فى آخر المنطق. و لذلك قال: **و قد انتهي به القسم الأوّل. و لنور الأنوار حمد لايتناهي.** و إنّما قدّم البحث عنها، لأنّها مقدّمات إلى مطالب متعلّقة بالقسم الثانى فقدّمها توطئة لما يُذكر ثمّة.

عارضة لمعروضات أفراده. فالمشابهة بالقياس إلى أفراد الكيف بالذات مماثلة، و هى بالقياس إلى أفراد معروضه مشابهة. و على هذا القياس المساوات و المناسبة و المطابقة و المحازاة و المماسة، فإنّ مرجعها جميعاً إلى المماثلة، و مرجع المماثلة إلى الوحدة المتعيّنة العقليّة. و من هنا يتفطّن اللبيب العارف بأنّ المتعيّن الواحد العقلى يجوز أن يكون له تشخّصات متعدّدة.

نمایه

نام‌ها

کتاب‌ها

آيات و روايات

کتابنامه

أثولوجیا، افلوطین، انتشارات بیدار، قم

بحار الانوار، علامه مجلسی، موسسة الوفاء، بیروت

التحصیل، بهمنیار بن المرزبان، تحقیق مرتضی مطهری، انتشارات دانشگاه تهران

التقدیسات ← مصنفات میر داماد(ج ۱)

التوحید، شیخ صدوق، تحقیق سید هاشم حسینی تهرانی، مؤسسة النشر الاسلامی، قم

الجمع بین رأي الحکیمین، ابو نصر الفارابی، انتشارات الزهراء

الحکمة المشرقیّة (منطق المشرقیین)، شیخ الرئیس ابن سینا، مکتبة آیة الله المرعشي، قم

رسالة الحدود، شیخ الرئیس ابن سینا، الهیئة المصریة، القاهرة

سنن *أبي داود*، ابو داود سلیمان بن الاشعث السجستانی، تحقیق محمد محی الدین عبدالحمید، دار الفکر

شرح *الاشارات و التنبیهات*، المحقق الطوسي، نشر البلاغة، قم

شرح حکمة *الاشراق*، شمس الدین الشهرزوري، تحقیق دکتر حسین ضیایی، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگي، تهران

الشفا، شیخ *الرئیس ابن سینا*، افست مکتبة آیة الله المرعشي، قم

عوالی *اللئالی العزیزیة*، ابن ابی جمهور الأحسائی، مطبعه سید الشهداء، قم ۱۴۰۳ق

کلمة التصوف ← مجموعه مصنفات شیخ اشراق (جلد ۴)

المباحثات، شیخ الرئیس ابن سینا، تحقیق محسن بیدارفر، انتشارات بیدار، قم

مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و مقدمه هانري کربن و سید حسین نصر و نجفقلي حبیبي، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگي، تهران، ۱۳۷۵ ش

مسند *احمد*، أحمد بن حنبل، مؤسسة قرطبة، مصر

مصنفات میر داماد، به اهتمام عبد الله نورانی، انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگي، تهران۱۳۸۱ش

منطق التلویحات، شیخ اشراق، تحقیق دکتر علی اکبر فیاض، انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۳۴ش

منطق المطارحات، شیخ اشراق، تصحیح مقصود محمدی و اشرف عالی پور، نشر حق یاوران، ۱۳۸۵ش

تعدیل المعیار فی نقد تنزیل الافکار (نقد التنزیل)، خواجه نصیر الدین الطوسي، انتشارات دانشگاه تهران

تلخیص المحصل (نقد المحصّل)، خواجه نصیر الدین الطوسي، به اهتمام عبدالله نورانی، دار الاضواء، بیروت

نهج البلاغة، تحقيق محمد دشتی، موسسه نشر اسلامی قم

شرح مطالع الانوار فی المنطق، قطب الدين الرازي، انتشارات كتبی نجفي، قم